ARCHIV FÜR
GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE

BEGRÜNDET VON LUDWIG STEIN

IN VERBINDUNG MIT GLENN MORROW (PHILADELPHIA)

NEU HERAUSGEGEBEN VON

PAUL WILPERT

BAND 42 -43



WALTER DE GRUYTER & CO. / BERLIN

VORMALS G. J. GÖSCHEN'SCHE VERLAGSHANDLUNG – J. GUTTENTAG, VERLAGSBUCHHANDLUNG – GEORG REIMER – KARL J. TRÜBNER – VEIT & COMP.

1960/61

GEDRUCKT MIT UNTERSTÜTZUNG DER DEUTSCHEN FORSCHUNGSGEMEINSCHAFT

Printed in Germany
Satz: Walter de Gruyter & Co, Berlin W 30
Druck: Paul Funk, Berlin W 30

INHALTSVERZEICHNIS DES 42. BANDES

(Umstehend ein alphabetisches Inhaltsverzeichnis)

INHALTSVERZEICHNIS DES 42. BANDES

(Nach dem Alphabet der Verfasser)

I. Aufsätze

II. Editionsberichte

III. Rezensionen

MITTEILUNG AN DIE LESER

Mit diesem Heft nimmt das Archiv für Geschichte der Philosophie nach einer Pause von 27 Jahren sein Erscheinen wieder auf. Trotz der langen Unterbrechung, die in der Ungunst der Zeiten begründet liegt, bleibt die Tradition gewahrt. Der letzte Herausgeber, Professor Arthur Stein, hat dem neuen Herausgeber seine Rechte übertragen, und die Abteilung Reimer des Verlags W. de Gruyter & Co., die die Anfänge betreut hatte, übernimmt wieder die Zeitschrift in ihre Obhut. Auch die alte Zielsetzung soll gewahrt bleiben. Das Archiv möchte ein Organ philosophiegeschichtlicher Forschung sein und in seinem Text- und Rezensionsteil dieser Forschung dienen. Es wird bilateral betreut und hat eine deutsche und eine nordamerikanische Redaktion. Aber es ist seiner Absicht nach multilateral und steht jeder Mitarbeit ernsthafter Forschung aus der gesamten Geschichte der Philosophie offen. Nach Möglichkeit werden die Beiträge in der Originalsprache des Verfassers veröffentlicht, soweit diese Sprache einem größeren Kreis von Gelehrten zugänglich ist.

Das Archiv für Geschichte der Philosophie war 1888 von Ludwig Stein gegründet worden. Als Mitherausgeber zeichneten Hermann Diels, Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann und Eduard Zeller. Nach der Vereinigung mit den Philosophischen Monatsheften erschien es von seinem achten Band (1895) ab als erste Abteilung des Archivs für Philosophie, der ein Archiv für systematische Philosophie als zweite Abteilung nebengeordnet war. In den Herausgeberkreis trat Paul Natorp mit ein. Mit dem vierundzwanzigsten Band des Archivs für Geschichte der Philosophie gingen beide Zeitschriften in den Verlag Leonhard Simion über. Vom siebenunddreißigsten Bande an übernahm Carl Heymanns Verlag die beiden Zeitschriften, die nun die Soziologie mit in ihren Titel aufnahmen. So erschienen die Bände siebenunddreißig bis neununddreißig (1926—1930) unter dem Titel „Archiv für Geschichte der Philosophie und Soziologie“.

Durch alle Wirrnisse und Fährnisse hatte der Begründer und Herausgeber, Ludwig Stein, das Archiv zu einer anerkannten Zeitschrift entwickelt, die sich der Mitarbeit eines internationalen Kreises führender Forscher auf dem Gebiete der Philosophiegeschichte rühmen durfte. Als mit dem vierzigsten Bande sein Sohn

Arthur Stein die Zeitschrift übernahm (1931), kehrte er zu den Anfängen zurück, gab die systematische Abteilung auf und wählte wieder den Titel „Archiv für Geschichte der Philosophie". Doch schon mit dem Ende des nächsten Jahrgangs mußte er den Abonnenten die folgende Mitteilung machen: „Das Archiv für Geschichte der Philosophie stellt mit diesem Hefte sein Erscheinen ein. Trotz des starken Anwachsens der Abonnentenzahl während der beiden letzten Jahre ist es mir nicht möglich, die Zeitschrift in Ausstattung und Umfang so fortzuführen, wie es dem vor zwei Jahren aufgestellten Plan entspricht. Die Ungunst der Zeit würde so erhebliche Beschränkungen notwendig machen, daß ich es vorziehe, mit dem hiermit vollendeten einundvierzigsten Bande zu schließen."

Diese Mitteilung ist selbst ein zeitgeschichtliches Dokument. Wir empfinden es als eine Verpflichtung gegenüber den beiden bisherigen Herausgebern und gegenüber der wissenschaftlichen Welt, das Archiv für Geschichte der Philosophie von seinem zweiundvierzigsten Bande an im gleichen Geist unabhängiger und kritischer Forschung weiterzuführen. Der Deutschen Forschungsgemeinschaft sei Dank dafür gesagt, daß sie den neuen Start ermöglicht hat.

Köln, im März 1960 Paul Wilpert

RELIGION AND NATURAL PHILOSOPHY IN EMPEDOCLES' DOCTRINE OF THE SOUL

by Charles H. Kahn

Since Zeller's classic work, all students of Greek philosophy have recognized that the thought of Empedocles presents two quite distinct aspects. On the one hand, Empedocles is the author of a rational cosmology which explains all processes of the natural world in terms of the combination and separation of four elements under the opposing influence of the forces of Love and Hate. Yet in his poem of *Purifications* the same author appears like a figure from another world, an inspired seer who proclaims himself a god and exhorts all mankind to purify themselves by abstaining from meat, beans, and laurel leaves. This religious teaching is just as clearly dependent upon "Orphic" or Pythagorean mystery cults as is his physical theory upon the thought of Parmenides and the Ionian naturalists. Empedocles the philosopher of nature and Empedocles the prophet of transmigration are each intelligible when taken separately. Together, they seem to compose a split personality whose two sections are not united by any essential link.

In an historical context, of course, it is possible to interpret such a duality by reference to the ambiguous spiritual tendencies of the fifth century B. C., when rationalism and mysticism had not fully asserted their rival claims nor taken up the positions of clear-cut hostility which they often occupy in the modern world. And there are in fact significant precedents in early Greek thought for such a mixture of mystery religion with natural philosophy. Pythagoras himself seems to have borrowed the outlines of his cosmology from the Milesian physicists. We find elemental physics crossed with mystic immortality in the doctrine of Heraclitus that "we live the death of the gods and they live our death"[1]. The meta-

---

[1] Heraclitus B 77 and B 62. All fragments are cited according to Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*[7] (Berlin, 1954). The following works are cited below in the notes by the author's name alone: E. Bignone, *Empedocle* (Turin, 1916). H. Diels, ,,Über die Gedichte des Empedokles", *Berlin Sitzungsberichte*, 1898, p. 396. W. Nestle, ,,Der Dualismus des Empedokles", *Philologus*, 65 (1906), 545. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, ,,Die Καθαρμοί des Empedokles", *Berlin Sitzungsb.*, 1929, p. 626.

physics and the cosmology of Parmenides are cast in the form of a supernatural vision vouchsafed him on a journey to the realm of Light.

Yet even if the list of such intermarriages between philosophy and religion were considerably lengthened, it could not explain the relationship between the mystic and the rational elements in the thought of Empedocles. The problem, as Zeller put it, is that Empedocles' religious teachings "stand in no visible connection with the scientific principles" of his physics; the doctrine of transmigration and purification appear as "mere articles of faith, imperfectly appended to his philosophical scheme"[2]. In fact to many scholars it has seemed that "the cosmological system of Empedocles leaves no room for an immortal soul, which is presupposed by the *Purifications*"[3]. Such a radical disparity between the two aspects of Empedocles' thought led Jaeger to describe him as "a philosophical centaur, so to speak — a prodigious union of Ionian elemental physics and Orphic theology"[4].

Now this is a difficult prodigy for us to understand. If the contradiction between his philosophic and religious views is as flagrant as most modern authors have supposed, is it conceivable that Empedocles himself was unaware of that fact? Or that he found the situation a tolerable one? He cannot have consoled himself, like Averroes, by distinguishing between the conclusions of reason and the tenets of faith. The fifth century B.C. had only one standard of truth, and hence no notion of irrational faith: Empedocles makes use of the same term πίστις for belief in his physical theories

---

[2] „[Die physikalischen Annahmen des Empedokles] erscheinen daher als Teile eines naturphilosophischen Systems, das . . . nach Einem Plan ausgeführt ist. Anders verhält es sich mit gewissen religiösen Lehren und Vorschriften, welche . . . mit den wissenschaftlichen Grundsätzen unseres Physikers in keiner sichtbaren Verbindung stehen. In diesen Sätzen können wir nur Glaubensartikel sehen, die zu seinem philosophischen System von anderer Seite her hinzukamen und demselben nur unvollkommen angegliedert wurden"; E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, I[5]. Leipzig 1892, 806; cf. ibid. 809—17 (= pp. 1001, 1004—16 in the 6th ed. by W. Nestle (Leipzig, 1920), who cites the earlier literature).

[3] J. Burnet, *Early Greek Philosophy*. 4th ed.; London 1945, p. 250.

[4] *Paideia*. Engl. tr., 2nd ed.; New York 1945, I, 295, quoted with approval by G. Vlastos, who comments: "'Prodigious' is the right word for the union of physics and theology, as it is for the junction of immortal god and mortal flesh. The one is as much of a miracle as the other, and Empedocles doubtless devoutly believed it to be such. He left us no explanation of either, and it would be futile to try to supply it by rationalizing the theology of the mystic or mystifying the logic of the cosmologist"; *Philosophical Quarterly*, 2 (1952), 121.

and in his religious doctrines[5]. If the religion of the *Purifications* is incompatible with the cosmology of the poem *On Nature*, we are left with an unmitigated contradiction between two views expressed by the same philosopher.

Diels and Wilamowitz thought they could avoid this antinomy by transferring all of the more obviously theological fragments to the religious poem, and interpreting the latter as the fruit of a spiritual conversion in Empedocles' old age. They made the most of the fact that Empedocles' political career seems to have ended in banishment and, since the *Purifications* speak of him traveling from city to city, these two scholars attributed that poem to the last period of his life, when he had perhaps become, as Matthew Arnold imagined him,

"half mad,
With exile and with brooding on his wrongs".

In their view, the two halves of the centaur belong to different periods in Empedocles' life: the rational materialism of the physical poem is later replaced by the religiosity of the *Purifications*[6].

As far as psychological plausibility is concerned, this hypothesis of a spiritual development for Empedocles is considerably more attractive than the usual view of his work as a mere juxtaposition of irreconcilable elements. Diels and Wilamowitz must be correct in recognizing the *Purifications* as the later of the two poems, and they may well be right in thinking that it reflects a change in Empedocles' vision of himself and his work[7]. But a difference

---

[5] For πίστις see B 3.10 and 13; B 71.1: B 114.3; and the other passages listed by Nestle (p. 548, n. 11), who also compares πίστις ἀληθής in Parmenides B 1.30; B 8.12 and 28; ἀπιστίη in Heraclitus B 86.

[6] Diels, p. 406; Wilamowitz, pp. 655—56. There is no express evidence that Empedocles was exiled, but that seems to be implied by the reference to his κάθοδος in Diogenes Laertius VIII 67. In B 112, Empedocles describes himself as traveling from city to city, but his greeting (χαίρετε) to the citizens of Acragas does not prove that he is actually writing from abroad. The contrary seems to be indicated by the phrase ἐγὼ δ' ὑμῖν . . . πωλεῦμαι, "I go about among you an immortal god" (Burnet); „Ich aber wandle jetzt als unsterblicher Gott . . . vor Euch" (Diels, In the early editions of the *Fragmente*).

[7] The chronological priority of the Περὶ Φύσεως was contested by J. Bidez, *La Biographie d'Empédocle*. Gand 1894, pp. 160ff., and more recently by W. Kranz, in *Hermes*, 70 (1935), 111—19, and in his *Empedokles*. Zurich 1949. Kranz was answered by K. Reinhardt, „Empedokles, Orphiker und Physiker", *Classical Philology*, 45 (1950), 172—77. I agree on this point with Diels, Wilamowitz, and Reinhardt, but unfortunately I cannot accept what seems to be their most decisive argument: the second invocation of the Muse in B. 131 (εὐχομένῳ νῦν αὖτε

in date and outlook between the two poems cannot possibly resolve the conflict between his philosophy and his religion, for the physical poem is also a religious work. Even if we were to follow Diels in assigning the theological fragments to the *Purifications* (although all the evidence is against this)[8], the poem *On Nature* would still not read like a tract of scientific rationalism. The proem of the work, and in particular fragment 3, brings us face-to face with a religious poet whose verses breathe the spirit of mysterious, half-suppressed revelation:

ἀλλὰ θεοὶ τῶν μὲν μανίην ἀποτρέψατε γλώσσης,
ἐκ δ' ὁσίων στομάτων καθαρὴν ὀχετεύσατε πηγήν·
καὶ σέ, πολυμνήστη λευκώλενε παρθένε Μοῦσα,
ἄντομαι, ὧν θέμις ἐστὶν ἐφημερίοισιν ἀκούειν,
πέμπε παρ' Εὐσεβίης ἐλάουσ' εὐήνιον ἅρμα
μηδέ σέ γ' εὐδόξοιο βιήσεται ἄνθεα τιμῆς
πρὸς θνητῶν ἀνελέσθαι, ἐφ' ᾧ θ' ὁσίης πλέον εἰπεῖν
θάρσεϊ — καὶ τότε δὴ σοφίης ἐπ' ἄκροισι θοάζειν.

παρίστασο, Καλλιόπεια). If this fragment came from the Καθαρμοί (as Diels' arrangement assumes), it would obviously constitute a backward reference to the physical poem, which begins with just such an invocation (B 3—4). But for the true place of B 131, see the next note.

[8] The λόγος ἀμφὶ θεῶν is introduced in B 131 by the invocation of a Muse, of whom there is otherwise no trace in the Καθαρμοί but who appears of course in the proem of the Περὶ Φύσεως. Bignone observed that it would be natural for Empedocles to invoke the Muse once more (νῦν αὖτε) when entering upon the last portion of his work, and pointed out the similar invocation of Calliope by Lucretius at the beginning of his last book (VI 92). From B 131 alone, then, we might conclude that there was a discussion of the gods to be found in the last section or "book" of the physical poem. Now Tzetzes actually quotes Empedocles' famous description of deity as a φρὴν ἱερή (B 134) from "the third book of the Φυσικά":

'Εμπεδοκλῆς τῷ τρίτῳ τε τῶν Φυσικῶν δεικνύων
Τίς ἡ οὐσία τοῦ θεοῦ κατ' ἔπος οὕτω λέγει.

For reasons of his own, Diels wished to dismiss this statement as a "Schwindelcitate" (despite the fact that Tzetzes also assigns fr. 6 to the first book—correctly), but Stein, Zeller, and Bignone drew the more natural conclusion that B 131—34 must come from the end of the physical poem. Bignone remarked that the repetition of verses from B 29 in B 134 can find numerous parallels *within* the poem *On Nature*, none between it and the *Purifications*; and that the attack on anthropomorphism which is contained in these verses is entirely at home in the physical work, while it would be less appropriate in the religious poem, which uses traditional imagery in addressing a popular audience (Bignone, pp. 477, 631—49). Furthermore, the use of the term κόσμος for "world" (B 134.5) is much more likely to occur in a technical poem than in a popular work like the καθαρμοί, which seems to avoid all philosophical complexities.

But, ye gods, turn away from my tongue the
[madness of those men,
and from your holy lips pour forth a pure stream;
an you, the much-wooed, fair-armed virgin Muse
do I entreat, of what is lawful for creatures of a day to hear
drive here your well-reined chariot from Piety's hall,
nor will you be seduced by the blossoms of honor and fame
to pluck them in men's sight, by daring to say more
[than is holy
and then forsooth to throne on the heights of wisdom.

The invocation of Calliope, the muse of lovely verse[9], may perhaps be interpreted as a literary convention devoid of religious significance — although the fact that her chariot is to come from the realm of Piety suggests rather more than that. But what are we to make of Empedocles' appeal to the gods to "turn away from my tongue the madness of those men[10], and pour from your holy lips a pure stream"? Why does he ask the Muse for inspiration only on those matters "which it is lawful for creatures of a day to hear"? The pious chariot of the Muse is "well-reined" (εὐήνιον) because there will be limits to her revelation: she can be relied upon not to seek glory by "declaring more than is holy".

Like the poem of Parmenides, the physical work of Empedocles is thus presented in the form of a religious revelation. Unlike

[9] For the Muse's name, see B 131. Empedocles may have Bacchylides 5.176 in mind, where Calliope is similarly petitioned by the poet for a chariot of song. Other poetic chariots of the fifth century (without mention of a particular Muse) are cited by C. M. Bowra, *Problems in Greek Poetry*. Oxford 1953, p. 42.

[10] Most scholars have assumed that the μανίη which fills Empedocles with such horror must be that of dogmatic philosophers like Parmenides, who deny both the evidence of the senses and the limitations of human knowledge. This interpretation can be traced back to Sextus Empiricus, who quotes these verses to illustrate Empedocles' theory of knowledge (ἐπιπλήξας τοῖς πλέον ἐπαγγελλομένοις γιγνώσκειν παρίστησιν ὅτι τὸ δι' ἑκάστης αἰσθήσεως λαμβανόμενον πιστόν ἐστι; VII 124, cited by Diels-Kranz in the introduction to B 3). But to see how wrong Sextus can be, one need only look at his exegesis of Parmenides' proem, where the "whirling wheels" of the chariot are interpreted as a cryptic reference to the ears (VII 112).

In view of the context provided by Empedocles' own verses, it is much more natural to understand the madnes in question as that of impious men who disclose more than is "lawful for creatures of a day to hear" (B 3.4—8; cf. B 2.9). As far as bold dogmatism is concerned, Empedocles' account of the pre-cosmic Sphere can match anything in Parmenides.

Sextus and those who follow him have been led to their interpretation by the last five verses in B 3 (not quoted above), which do indeed emphasize the prudent use of sense data. But they ignore the fact that this constitutes a seperate topic, introduced by the formula ἀλλ' ἄγ' ἄθρει (cf. B 17.14 and B 20.8) and marked by the shift of interlocutors from the Muse back to Pausanias.

Parmenides, Empedocles insists upon the limited character of the revelation and also upon its esoteric quality: his teachings are entrusted to Pausanias alone, who is urged to keep them "mute within his breast"[11]. The partial nature of the revelation makes one think of a preliminary initiation, which reserves the final disclosure for a later ἐποπτεία. In fact Empedocles adheres much more closely to the form and style of a religious revelation than does Parmenides. The poem begins and ends with an appeal for purity, and with an earnest denunciation of things impure[12]. The secret doctrine is credited with magic potency: the disciple will be able to cure old age, check or call back the winds, make rain or dry weather, and raise the dead to life[13]. Diels wished to read these promises as a scientific hope of mastering nature by the knowledge of its laws, but Empedocles' fifth-century rival in the practice of medicine, the Hippocratic author of *The Sacred Disease*, recognized the claim for what it was: a standard formula of sorcerers and medicine men, who proposed to treat epilepsy by charms (ἐπαοιδαί) and purifications (καθαρμοί)[14]. And it is precisely a "healing spell" of this kind which the crowds of sufferers expect to hear from Empedocles, as he tells us in his own poem of *Purifications*[15].

It is not only the form and spirit of the physical poem which suggests a supernatural revelation, but the doctrinal content as well. The work probably concluded with a general discussion of the nature of the gods, and with the announcement of a divinity who can only be described as a "sacred and surpassing spirit (φρήν), darting through the whole world with his rapid thoughts"[16]. Its cardinal doctrine is the power of a deity "whom no mortal man has discerned":

[11] B 111.2, with B 5.

[12] Compare καθαρὴ πηγή in B 3 with καθαραὶ μελέται in B 110.2, and πολλὰ δὲ δείλ' ἔμπαια in B 2 with μυρία δειλά in B 110.7. In the Καθαρμοί, δειλός is regularly used for the misery of those who violate the precepts of purification; see δειλὸν θνητῶν γένος (B 124), δειλοί, πάνδειλοι (B 141), etc.

[13] B 111. The use of the future tense in this fragment (as in Parmenides B 10) suggests that it appeared early in the poem, not at the end where Diels has placed it. The echoes of the proem in B 110 probably indicate that these verses closed the entire work, which thus ends as it began with the opposition between purity and misery, true knowledge and dull perception.

[14] *De morbo sacro* 4, where χειμῶνά τε καὶ εὐδίην ποιεῖν καὶ ὄμβρους καὶ αὐχμούς is listed among the typical boasts of the μάγοι τε καὶ καθάρται (cf. ch. 2).

[15] B 112.11: κλυεῖν εὐηκέα βάξιν.

[16] B 134; for its place in the physical poem, see n. 8, above.

Fire and Water and Earth and the lofty zone of Air,
and baneful Strife apart from these, their match in every way,
and Love among them, equal in length and breadth;
her must you perceive with the mind, nor sit with dazed eyes,
she who is worshipped by mortals as instinct in their limbs,
by whom they think loving thoughts and perform deeds of union,
calling her by the name of Joy as well as Aphrodite;
her has no mortal man discerned whirling among the others;
but you shall hear the undeceptive march of my tale[17].

The four elements had all been recognized in one form or another by the Ionians. The war between them is a central doctrine of Heraclitus. What Empedocles claims for himself is the discovery of Love and Attraction as a universal power in the physical world, on an equal footing with elemental Strife. His conception goes far beyond the poetic use of Aphrodite and Eros as symbols of the creative union of Heaven and Earth, and even beyond Parmenides' notion of the intercourse between elemental opposites, Fire and Night[18]. Since there are four unlike elements in Empedocles' scheme, the idea of a union or harmony between them inevitably implies more than the sexual principle of an affinity between opposites. The best example of Love's work in forming natural compounds is the geometric proportion which unites the various ingredients of a mixture[19]. In this respect, every natural blend is an embodiment of Φιλότης or Ἁρμονίη.

Thus Empedocles' new divinity dominates the world of nature just as she dominates the poem in which this world is explained. When he comes to describe the fullest manifestation of this principle, Empedocles passes beyond the realm of generation and corruption to portray the perfect form of a universal Sphere within which, for a certain time, all the elements are periodically im-

[17] B 17.18—26:

πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ ἠέρος ἄπλετον ὕψος,
Νεῖκός τ' οὐλόμενον δίχα τῶν, ἀτάλαντον ἁπάντῃ,
καὶ Φιλότης ἐν τοῖσιν, ἴση μῆκός τε πλάτος τε·
τὴν σὺ νόῳ δέρκευ, μηδ' ὄμμασιν ἧσο τεθηπώς.
ἥτις καὶ θνητοῖσι νομίζεται ἔμφυτος ἄρθροις,
τῇ τε φίλα φρονέουσι καὶ ἄρθμια ἔργα τελοῦσι,
Γηθοσύνην καλέοντες ἐπώνυμον ἠδ' Ἀφροδίτην.
τὴν οὔ τις μετὰ τοῖσιν ἑλισσομένην δεδάηκε
θνητὸς ἀνήρ· σὺ δ' ἄκουε λόγου στόλον οὐκ ἀπατηλόν.

[18] Cf. Hesiod *Theog.* 120; Aeschylus *Danaids* fr. 44; Parmenides B 12—13. On the other hand, the role of Aphrodite in Euripides *Hippolytus* 447—50 shows the influence of Empedocles, as does that of Eros in the speech of Eryximachus in the *Symposium*.

[19] See B 96 and B 98.

mobilized and transfigured under the absolute sway of Love[20]. Here, at the culminating moment of his cosmic poem, Empedocles presents us with a supramundane θεός, the direct counterpart to Parmenides' revelation of the perfect Sphere of τὸ ὄν, and the equivalent in early Greek thought of an apocalyptic vision.

There is, then, sufficient evidence of a religious orientation within Empedocles' poem *On Nature*. His cosmology is religious in the same sense that this term applies to the thought of Parmenides or Plato. The traditional view of it as atheistic or materialistic rests upon a confusion between the science of Empedocles and the science of the nineteenth century, or between the spirit of his poem and that of his great imitator Lucretius. There is no room for a "conversion" between the physical poem and the *Purifications*, for the author of *On Nature* is already a religious mystic who hints at his belief in immortality:

> A man wise in such matters will not surmise in his mind
> that when they are alive, in what men call life,
> then only do they exist and encounter good things and evil,
> but before mortals are composed and after they are dissolved,
> they are nothing at all[21].

We know from Pindar that a mysterious doctrine of punishment, purification, and rebirth, comparable to that which Empedocles presents in the *Purifications*, had been taught in Acragas since the time of Theron. Empedocles must have been familiar with this teaching when he composed the physical poem[22]. He is

---

[20] B 27—29; the sphere is called θεός in B 31.

[21] B 15:

> οὐκ ἂν ἀνὴρ τοιαῦτα σοφὸς φρεσὶ μαντεύσαιτο,
> ὡς ὄφρα μέν τε βιῶσι, τὸ δὴ βίοτον καλέουσι,
> τόφρα μὲν οὖν εἰσίν, καί σφιν πάρα δειλὰ καὶ ἐσθλά,
> πρὶν δὲ πάγεν τε βροτοὶ καὶ ⟨ἐπεὶ⟩ λύθεν, οὐδὲν ἄρ' εἰσιν.

Rohde, Bignone, and others have remarked the parallel between τὸ δὴ βίοτον καλέουσι and τίς δ' οἶδεν, εἰ τὸ ζῆν μέν ἐστι κατθανεῖν, τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν κάτω νομίζεται; Euripides fr. 638; cf. fr. 833; Plato *Gorgias* 492e. The phrase σφιν πάρα δειλὰ καὶ ἐσθλά seems to echo the antithetic mystic formula for bliss and suffering in the afterlife; cf. *Hymn to Demeter* 480—83, Pindar fr. 121 (Bowra), Soph. fr. 119, Plato *Phaedo* 63c5: εἶναί τι τοῖς τετελευτηκόσι καί, ὥσπερ γε καὶ πάλαι λέγεται, πολὺ ἄμεινον τοῖς ἀγαθοῖς ἢ τοῖς κακοῖς.

[22] Pindar *Olymp.* II, esp. vv. 56ff.; the esoteric nature of the doctrine is hinted at in βέλη . . . φωνάεντα συνετοῖσιν. See also Pindar frs. 114—116, 127 (Bowra). Both the connection of the Second Olympian with Acragas and the close parallel between the favorable stages of reincarnation in Pindar fr. 127 and Empedocles B 146 suggest that Empedocles was familiar with this secret doctrine „von Haus her" (Wilamowitz, p. 660).

probably referring to it in the verses just quoted, and it is not unreasonable to suppose that he has the same mystic doctrine in mind when he insists upon secrecy concerning things not "lawful for creatures of a day to hear".

If Empedocles believed in transmigration or in any form of immortality when he wrote the poem *On Nature*, all attempts to resolve the conflict between his cosmology and his religion along developmental lines are bound to fail. There is an obvious contrast between the religious attitude of the two poems, since one suppresses any direct reference to the doctrine which the other openly proclaims. And since the more revealing of the two is also the more public, it is difficult to explain this difference in terms of the audience to which they are addressed. Empedocles' own attitude seems to have undergone a change, and we must ask ourselves why. First, however, we must recognize the fact that this change does not involve the rejection of his own cosmology. The religious poem is as discreet on this subject as the physical work is mum concerning the doctrine of the *Purifications*. But in neither case does silence imply negation. Just as there are hints of the religious teaching in the poem *On Nature*, a close reading of the *Purifications* will show that they likewise presuppose Empedocles' cosmology.

The decisive moment of the physical poem is the disruption of the divine Sphere by Strife, since from this event proceeds the formation of the world as we know it. Turning to the *Purifications*, we see that this rupture of primordial harmony is paralleled by the fall of a daimon — that is, of a deified human soul — from its proper state of bliss into this "joyless place" of birth, suffering, and death. The parallel is easily remarked, for it is plainly indicated by Empedocles himself. He repeats the striking reference to "broad oaths", which seal the law of individual rebirth exactly as they ordained the physical period of the cosmos, and he tells us that the daimon fell because it "trusted in raving Strife". These formulas imply that the destiny of the human soul is grounded in the law of the universe, as revealed in the poem *On Nature*[23].

---

[23] Compare B 115.2 and 14 with B 30. For the concrete sense of πλατὺς ὅρκος, "a thick bond or enclosure", see J. Bollack, Styx et serments, *Revue des Études Grecques* 71 (1958), 1—35. The manner in which the καθαρμοί thus alludes briefly to notions which have a fuller development in the Περὶ Φύσεως provides a good indication that the physical poem was composed first.

It is therefore no trifling matter if, as many scholars have claimed, this physical cosmology is incompatible with the religious doctrine which Empedocles builds upon it. Is there or is there not a place in his physics for an immortal soul? This is the question to which some answer must be found. The chances of hitting upon the right answer will perhaps be greater if we first attempt to specify just what we mean by a "soul."

In modern usage, the term "soul" (and its various equivalents, such as *âme* and *Seele*) often refers to the conscious self in its broadest aspects — to the non-bodily reality of the whole person as seen from the inside. It may be "the essence or substance . . . of individual life, manifested in thinking, willing, and knowing," as *Webster's Dictionary* puts it. Now if the soul is understood in such a comprehensive sense, the doctrine of its immortality naturally implies the survival of the whole person in his full individuality. And in fact the identity between the immortal soul and the concrete human being is often emphasized by the belief that the soul will eventually be reunited with its original body in some spiritualized form.

Now if this is what we mean by an immortal soul, the modern critics are certainly correct in maintaining that such a view is excluded by the cosmology of Empedocles. But it may be fairly doubted whether Empedocles or any other Greek philosopher before Christian times ever maintained the doctrine of immortality in this form. The survival they contemplate is never that of the whole human being, but of one single element of our empirical self, one whose isolated existence after death involves a complete break with the conditions of human life. The most striking example of such a break is Aristotle's doctrine of the separable νοῦς, which is eternally aware of intelligible realities but entirely unaffected by — and hence without memory of — any specifically human experience. If we disregard the metaphysical complexity of Aristotle's doctrine, it may serve to typify the Greek view of what is implied in immortality. Ἀθανασία means ὁμοίωσις θεῷ, not the preservation of human nature but an assimilation to the divine. In the case of Plato too it may be doubted whether there is any significant personal individuality for the purified ψυχή, as defined by the last argument of the *Phaedo*. In the context of transmigration, above all, there can be nothing permanent or valuable in the human condition as such. It is only the last stage on a journey which begins with the vegetable and ends with the escape into unalloyed divinity. In this view, any

reunion of the soul with an individual body can only signify a blot on its condition. What lives on is not the individual human personality[24], in fact not the man at all, but the godlike element which was lodged within his breast.

In Greek philosophy, then, there is always an implicit distinction between the soul which survives — the immortal and therefore divine principle in man — and the soul in the broader sense, as the living totality of feeling, thought, and desire. Confusion between the two is naturally facilitated by the fact that ψυχή may designate either one. In the popular conception of an afterlife, this confusion was enhanced by the old tendency to imagine the spirits in Hades as phantoms of the men who had lived on earth. So Odysseus in the underworld can recognize the ψυχαί of Ajax, Achilles, and Agamemnon[25]. But when we are dealing with a philosopher, we must be prepared to distinguish more rigorously between the divine psychic entity which lives on and the mortal complex in which it is embedded. This means, among other things, that we must separate the question of immortality from that of empirical thought or "consciousness."

In the case of Empedocles, there has been an unfortunate tendency to identify the two. Because he explains all phenomena of consciousness — all thought, feeling, and perception — by reference to the constitution of a mortal compound, most scholars have inferred that his physical theory excludes an immortal soul. How could there be good and evil for a man after death, if his "thought" (νόημα) is dissolved at the same time as the physical compound of his body? To many it has seemed that one need only raise this question to show the incompatibility between Empedocles' natural philosophy and his religious beliefs.

Yet the question is not fairly posed unless we are prepared to distinguish between the deathless soul which transmigrates and the

[24] Strictly speaking, a doctrine of personal immortality could scarcely be developed without a word for "person". The classical philosophers speak only of the survival of the ψυχή or νοῦς, which is not the same thing. A full study of the philosophical uses of πρόσωπον and *persona* would probably cast important light on the Hellenistic, Roman, and above all Judaeo-Christian origins of the concept of "personality." See the lexicographical survey of R. Hirzel, Die Person, *München Sitzungsb.* 1914, Abh. 10.

[25] Only at this popular level can we speak of a Greek belief in personal immortality. Before a popular audience, Socrates alludes to the Homeric underworld and hopes to chat there with Orpheus and Agamemnon (*Apol.* 41a—c). But in the intimate seriousness of the *Phaedo* he expresses doubt as to whether he will really meet human beings in the other world, or only gods (63c).

conscious mind or thought which is the function of a particular compound. And to do so, we must first look a bit more closely at the physical psychology of Empedocles.

In the matter of consciousness, the position of Empedocles may be defined as a rigorous panpsychism. In his view, which seems to be shared to some degree by most early Greek thinkers, the faculty of feeling, perception, and thought — αἰσθάνεσθαι, νοεῖν or φρονεῖν — does not constitute a prerogative of men, or even of men and animals, but is assumed to be distributed generally throughout the natural world. From this point of view, there is really no such thing as inanimate nature. The character of any object is conceived of as a vital urge that may be described in terms of thought and volition. This conception is analagous to the "animism" which is said to characterize the attitude of many primitive peoples in their dealings with nature. But the animism of Empedocles is scarcely primitive: it is explicitly formulated as a philosophic principle. He ends the poem *On Nature* with a warning to his friend Pausanias that the truths communicated must be carefully borne in mind, or else

> they will leave you all at once, when their time comes round,
> yearning after their fellows, to return to their own dear kind;
> for know that all things have intelligence and a share in thought[26].

This statement implies a systematic parallelism between physical objects and mental conceptions. Not only does everything have a share in thought, but every thought is treated like a thing. Apparently Empedocles recognizes no radical distinction between the two, for the constituents of the physical world and of our perception of this world are described in the same terms:

> By earth we behold earth, by water water,
> by air bright air, by fire, ravaging fire,
> love by love and strife by gloomy strife[27].
> For out of these are all things compounded and fitted together
> and with these do they think and feel pleasure and pain[28].

---

[26] B 110.6—10:
εἰ δὲ σύ γ᾿ ἀλλοίων ἐπορέξεαι, οἷα κατ᾿ ἄνδρας
μυρία δειλὰ πέλονται ἅ τ᾿ ἀμβλύνουσι μερίμνας,
ἦ σ᾿ ἄφαρ ἐκλείψουσι περιπλομένοιο χρόνοιο
σφῶν αὐτῶν ποθέοντα φίλην ἐπὶ γένναν ἱκέσθαι·
πάντα γὰρ ἴσθι φρόνησιν ἔχειν καὶ νώματος αἶσαν.

[27] B 109: γαίῃ μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ᾿ ὕδωρ,
αἰθέρι δ᾿ αἰθέρα δῖον, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ ἀίδηλον,
στοργὴν δὲ στοργῇ, νεῖκος δέ τε νείκεϊ λυγρῷ.

[28] B 107: ἐκ τούτων ⟨γὰρ⟩ πάντα πεπήγασιν ἁρμοσθέντα
καὶ τούτοις φρονέουσι καὶ ἥδονται ἠδ᾿ ἀνιῶνται.

The least we can say is that Empedocles posits a one-to-one correspondence between our conscious thought or mind and the physical composition of our bodies. It seems more likely that he simply identified the two. Love and Strife are described not only as dynamic principles of cohesion and dissolution, but also as physical masses on a par with Fire, Water, Earth, and Air[29]. So mind and body are homogeneous, and external sense objects act upon us by mingling their substance with the ingredients of our nature, that is, with our body and mind at once. Sensation and philosophic instruction are described in the same concrete manner. It is hard for the truth to reach us, for the passages of entry are narrow and clogged by "wretched impacts which dull men's thoughts"[30]. It is these "wretched myriads" of oncoming sensations which distract us from the truth of Empedocles' words[31]. "For men's mind is increased according to what is present," i. e., what is physically present in their bodies; when our physical condition changes, the character of our thought and perception is altered[32]. Since learning, like sensation, is introduced from without, in order to be held fast it must be thoroughly integrated into the mixture of our own nature and character, our φύσις and ἦθος[33]. If not, says Empedocles, it will hurry home to its own kind. The psychological fact of forgetting is understood as the escape of ingredients from a particular mixture.

Hence it is our physical composition or φύσις which accounts for — if it is not identical with — our psychic character (ἦθος) and thought (νόημα)[34]. This is clearly seen in Empedocles' reference to the central sensorium, which for him as for Aristotle is the heart:

nurtured in the seas of the resurgent blood,
there what men call thought is mainly to be found;
for the thought of men is the blood about their heart[35].

---

[29] See B 17.19—20.

[30] B 2.2: πολλὰ δὲ δείλ' ἔμπαια, τά τ' ἀμβλύνουσι μέριμνας. Compare B 114 and B 133 for the difficulty truth has in reaching the mind (φρήν).

[31] B 110.6—7 (cited above, n. 26). [32] B 106 and B 108. [33] B 110.5.

[34] Empedocles' doctrine is directly based on that of Parmenides (B 16). Both philosophers represent, in a more rigorous way, the general fifth-century tendency to treat ψυχή as "the mental correlate of σῶμα "(E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational.* Berkeley 1956, p. 138). But both philosophers avoid the ambiguous term ψυχή and speak more concretly of νόος, νοεῖν or φρήν, φρονεῖν. (Empedocles uses the word ψυχή only once in the extant fragments, in the poetic sense of "life": B 138.)

[35] B 105: αἵματος ἐν πελάγεσσι τεθραμμένη ἀντιθορόντος,
τῇ τε νόημα μάλιστα κικλήσκεται ἀνθρώποισιν·
αἷμα γὰρ ἀνθρώποις περικάρδιόν ἐστι νόημα.

The heart-blood plays this privileged role because it is the substance in which the elements are most perfectly blended. But the same principle applies to the body taken as a whole, as well as to each one of its parts, as Theophrastus tells us in his summary of a lost section of the poem:

> Those in whom the elements are equally blended or nearly so, ... are the most intelligent and most acute in sensation, and those closest to them are proportionately (acute and intelligent), while those with the opposite composition are the most foolish ... And those who have an equable blend in some one part are skillful with that part. Therefore some men are good orators, others craftsmen, because the (proper) blend in one case is in their hands, in the other case in their tongue; and the same is true of other capacities[36].

As Aristotle saw, this view of Empedocles implies not so much a single "soul" as a multitude of mental units, one for each element (since each one perceives its corresponding object) and one for each part of the body (since each has its own blend or φύσις)[37]. Our psychic nature taken as a whole is a compound of these elemental and organic "souls", just as our bodily nature is a compound of elements and of their mixture in the various parts. The psychic and somatic complexes are in fact one and the same. And since there is a fragment of mind or thought corresponding to every fragment of body, the panpsychism of Empedocles implies a kind of infinite divisibility of the "soul."

It is this fragmentation of the empirical soul for Empedocles which must be borne in mind if his doctrine of immortality is to be made intelligible. On the one hand, our psychic nature at any given moment is obviously just as transitory as the physical mixture on which it is based. Not only does our mind in this sense not survive death, it does not survive any physical change whatsoever. The ratio of ingredients is altered by every bite of food, as well as every act of learning or forgetting. And the cohesion of the mixture is clearly terminated when the organism draws its last breath.

On the other hand, there can be no question of extinction, no utter destruction of psychic any more than of bodily reality. The necessary survival of the component parts of the soul is an inevitable consequence of the principle of Parmenides, which Empedocles has placed at the foundation of his cosmology. Nothing comes to be or perishes; there is only "mixture and the separation of what has been mixed"[38]. Therefore death is as much an illusion in the

---

[36] Teophr. *De Sensu* 10—11 = Emped. A 86.10—11. For the composition of the blood, see B 98.

[37] See Arist. *De Anima* 404b 11, 408a16.

[38] Emped. B 8.

psychic realm as in the physical. There is a continual formation and dissolution of individual compounds. But the elements of which a mind is composed are just as eternal as those of the body, or they are exactly the same.

> A man wise in such matters will not surmise in his mind
> that when they are alive, in what men call life,
> then only do they exist and encounter good things and evil,
> but before mortals are composed and after they are dissolved,
> they are nothing at all[39].
> Fools: for they have no wits to reach long thoughts,
> who imagime that something is generated which did not exist before,
> or that anything dies away and is utterly destroyed[40].

Whether we regard this as a religious belief or a philosophic doctrine, it clearly serves as the basis for Empedocles' whole physical system. In his view, the Parmenidean attack on generation and corruption had established the fundamental principle of permanence in nature — a principle that we may call either the conservation of matter or the conservation of mind, for the two are conceived as one.

Within the physical poem, therefore, immortality appears as the lot of every elemental ingredient in human nature. Since all of our members are deathless, all are gods. Each one of them lives on as a psychic as well as a corporeal entity, liberated from the particular mixture "which men call life." Each one of them, then, might conceivably play the role of the transmigrating daimon. But whether all of them do, or, if not, which one does, and how it may be said to "encounter good things and evil" — to none of these questions do we find an answer in the physical poem.

Now when we turn to the *Purifications*, the combination and separation of the four elements drop out of sight. We can scarcely say that there is no trace of the elements in this poem, for they are certainly reflected in the four stages of the wandering daimon, who is cast from air (αἰθήρ) to sea, from sea to earth, from earth to the blazing sun, and from the sun back to the air[41]. But nowhere in the poem is there any suggestion that these elements might constitute the nature of the fallen daimon. On the contrary, they only provide the scene within which the drama of his punishment

---

[39] B 15 (quoted above, n. 21).

[40] B 11:

> νήπιοι· οὐ γάρ σφιν δολιχόφρονές εἰσι μέριμναι,
> οἳ δὴ γίγνεσθαι πάρος οὐκ ἐὸν ἐλπίζουσιν
> ἤ τι καταθνῄσκειν τε καὶ ἐξόλλυσθαι ἁπάντῃ.

[41] B 115.9—11.

and purification must be played out. The daimon himself is described simply as "a wandering exile from the gods," doomed

> for thrice ten thousand seasons to wander apart from the blest,
> growing into every form of mortal thing in the course of time,
> changing one for another the grievous paths of life[42].

These various „forms of mortal things" and "grievous paths of life" correspond very well to the world of elemental transformation as it is described in the poem *On Nature*. It is a world in which the daimon is not at home. In another fragment the mortal form in which he is wrapped is described by Empedocles as an "alien garment of flesh"[43].

To say that the form of flesh is alien to the daimon is equivalent to denying that he is composed of earth, air, water, and fire, for these are precisely the constituents of flesh and blood[44]. Are we to conclude that this exiled spirit has come from a different, incorporeal world, of which the physical poem shows no trace? Do the blessed gods constitute a separate order of being, unrelated to, and incommensurable with, the natural cosmos that Empedocles has so elaborately described[45]? But why then should he emphasize the parallel between the cycle of the daimon and the period of the world by his repeated reference to "broad oaths" and to the destructive role of Strife? And how are we to conceive the relationship between this divine stranger and the conscious "thought"

---

[42] B 115.6—8:

> τρίς μιν μυρίας ὥρας ἀπὸ μακάρων ἀλάλησθαι,
> φυομένους παντοῖα διὰ χρόνου εἴδεα θνητῶν
> ἀργαλέας βιότοιο μεταλλάσσοντα κελεύθους.

[43] B 126: σαρκῶν ἀλλογνῶτι περιστέλλουσα χιτῶνι.

[44] See B 98.

[45] This is, in effect, the solution proposed by Nestle, following Rohde, *Psyche*[4], II, 183. Bignone rightly protests that such an absolute dualism runs counter to the whole spirit of early Greek thought and, in particular, to the parallelism of mind and body for Empedocles; but I do not see that his own interpretation of the daimon is really different from Nestle's. (See Bignone, pp. 259—68, 11 n.) Their conception of the daimon as an entity distinct from the physical elements and principle seems to me excluded by Empedocles' own words: καὶ πρὸς τοῖς οὔτ' ἄρ' τι ἐπιγίνεται οὐδ' ἀπολήγει. B 17.30. And compare B 23.8—10, where the "long-lived gods" are said to be composed, like men and women, from the physical principles alone. Bignone's interpretation of ὅσσα γε δῆλα "all beings, at least, which are manifest (but not the daimons)" does not fit the context. The point is not that there are some entities which are not manifest but that of the infinite variety of apparent forms (θνητῶν ὅσσα γε δῆλα γεγάκασιν ἄσπετα) there are none which cannot be derived from these elements. The γε is therefore not restrictive but emphatic.

(νόημα) of the man whose supreme responsibility is precisely to purify the god within him? The hypothesis of an irreducible dualism between "nature" and "spirit" in Empedocles' thought may save it from the charge of contradiction, but it deprives it at the same time of any real claim to intelligibility.

Before resigning ourselves to such a desperate remedy, we must first consider the possibility of establishing a positive link between the psychology of the physical poem and the incarnate daimon of the *Purifications*. We have already noted the fact that, since all of the physical elements have a mental aspect and all are deathless, any of them might theoretically provide a seat for the wandering daimon. From the *Purifications*, however, it is clear that the banished god cannot be identified with the four corporeal elements. Empedocles is not referring to the vicissitudes of his bodily components in their previous combinations when he proclaims:

I was once a lad and a lass,
a bush, a bird, and a dumb fish of the sea[46].

The punishment and purification of the daimon would be meaningless if he were doomed *by his own nature* to the eternal shuffling and reshuffling of natural compounds. The heterogeneous character of the daimon is confirmed not only by the description of his body as an "alien garment," but also by the attitude of Air, Sea, Earth, and Sun, who receive the exile only to cast him out again, since "they hate him one and all"[47]. Still less is there any possibility of a positive link between the exiled god and the principle of Strife. The entire religious poem makes clear that Strife is the daimon's mortal enemy. It is Strife which has stained his godhead, as it is the elemental world in which he must be punished and purified. Hence, if the daimon corresponds to any principle in the physical poem, it can only be to the principle of Love. And most attempts to reconcile the doctrines of the two poems have in fact insisted upon a close connection, if not an outright identification, of the incarnate daimon and the physical principle of Love[48].

The religious poem makes clear that there is some link between Love or "Aphrodite" and the godlike element in man. If it is a

[46] B 117.

[47] B 115.12.

[48] See F. M. Cornford, *From Religion to Philosophy*. London 1912, pp. 234-42; and the same author in *The Cambridge Ancient History*, IV (Cambridge 1926), 563—69; H. S. Long, "The Unity of Empedocles' Thought," *American Journal of Philology* 70 (1949), 142—58; J. E. Raven in Kirk and Raven, *The Presocratic Philosophers*. Cambridge 1957, p. 348—61.

crime for the daimon to trust in Strife, then his true allegiance was to a different power: it must be Love who rules over the company of the blessed gods. This fact is not stated in any extant fragment of the *Purifications* but it seems to be implied, and one of the many lost verses may well have mentioned Φιλότης or Ἁρμονίη as sovereign of the pure daimons[49]. It is precisely because the daimon's homeland is a kingdom of Love that he can only appear as an exile in this world of elemental Strife, where the spirits of death and dissension have the upper hand:

> I wailed and I moaned when I saw the unfamiliar place
> where Bloodshed, Hate, and hordes of other Dooms,
> consuming Sickness, Rot, and running sores (?)
> swarm darkly over the meadow of Disaster[50].

The divided dominion of this world between the forces of Good and Evil, Love and Hate, is systematically illustrated in the poem by a catalogue of opposing divinities, each pair of which represents the contrast between a positive and a negative force: Waxing and Waning, Sleep and Waking, "charming Certitude and dark-eyed Confusion," "bloody Quarrel and seemly Concord"[51].

Now if it is bloodshed and quarrel which have polluted the daimon and driven him from the company of the blest, it is only amity and concord which may eventually restore him to grace.

---

[49] There is a trace of this in B 116, where Χάρις is said "to hate unbearable Ἀνάγκη". Ἀνάγκη is the principle which condemns the daimons (B 115.1), and Χάρις must be another name for Love. Ἀνάγκη is hateful to her because it deprives her of her rightful subjects or "friends". So Hippolytus (in his commentary on B 115) describes Φιλία as the good power which takes pity on the fallen souls and draws them together again.

[50] B 118 and 121:

> κλαῦσά τε καὶ κώκυσα ἰδὼν ἀσυνήθεα χῶρον,
> ἔνθα Φόνος τε Κότος τε καὶ ἄλλων ἔθνεα Κηρῶν
> αὐχμηραί τε Νόσοι καὶ Σήψιες ἔργα τε ῥευστά
> Ἄτης ἂν λειμῶνα κατὰ σκότος ἠλάσκουσιν.

I follow Wilamowitz and Stein in assuming that ἀτερπέα χῶρον in Hierocles (B 121.1) is merely a Homeric paraphrase of ἀσυνήθεα χῶρον in B 118, so that the two fragments are really one. But Wilamowitz is certainly wrong in referring the meadow of Ἄτη to the underworld (p. 638). There is no place for the House of Hades in the cosmology of Empedocles: the true realm of death is this existence on earth "which men call life." It is described as a dark cave (B 120) by contrast with the region of celestial light from which the daimon has come.

Note that Κότος here stands for Νεῖκος, exactly as in the physical poem (B 21.7). Similarly Δῆρις in B 122 and in B 27a, contrasted with Ἁρμονίη in both cases.

[51] B 122–23. Parmenides seems to have given a similar list of antithetic allegorical figures; see Ἔρως in Parm. B 13, *Bellum*, *Discordia*, and *Cupiditas*, in A 37.

What he seeks is in fact to regain a life of harmony and fellowship, where he will be permitted to share the hearth and table of the other gods[52]. And the code of purification by which he may return to this community is itself based upon an universal law of kinship. Since all nature is animate, all nature is akin; and the abstinence from bloodshed and violence against all living things is, as it were, a matter of family affection[53].

Thus the struggle between Love and Strife dominates Empedocles' message of salvation as well as his cosmological scheme. The dramatic theme of both poems is essentially a Manichean contest between the Spirit of Good and the Spirit of Evil — between the forces of unity, harmony, and life and those of multiplicity, discord, and death. In each case the pendulum of power swings back and forth between the two according to a periodic law confirmed by "broad oaths." And in each case the present history of the world represents a transition from the rule of Love to that of Strife. In the *Purifications*, Empedocles tells us of an earlier age when ardent affection (φιλοφροσύνη) prevailed among all living creatures, while bloodshed and violence were unknown:

> They did not have a god Ares nor Uproar
> nor Zeus the king nor Kronos nor Poseidon,
> but Cypris was their queen[54].

This Golden Age in which Aphrodite reigned supreme forms an obvious parallel to the supernatural harmony of the cosmic Sphere, within which all elements were united in the sway of Love and there was "no dissension nor unseemly quarrel in its limbs"[55].

It is precisely this parallel between the roles of Love and Strife in the two poems that constitutes the real link between them, and the fundamental principle of unity in Empedocles' thought. He seems to be insisting that the same powers prevail in the destiny of the universe and in that of man. And just as the physical Sphere suggests a supernatural harmony, so the element of Love in mortal

[52] B 147.

[53] B 135—41. Compare the Pythagorean principle of universal kinship as stated in the *Meno* 81d1 (in connection with the doctrine of transmigration): τῆς φύσεως ἁπάσης συγγενοῦς οὔσης. In his citation of B 128, Porphyry remarks that the recognition of this kinship prevented bloodshed in the Golden Age: τῆς γὰρ οἶμαι φιλίας καὶ τῆς περὶ τὸ συγγενὲς αἰσθήσεως πάντα κατεχούσης, οὐθεὶς οὐθὲν ἐφόνευεν οἰκεῖα εἶναι νομίζων τὰ λοιπὰ τῶν ζῴων.

[54] B 128, together with B 130. If we wish to place the Golden Age within the cosmic scheme of the Περὶ Φύσεως, it may fall very early in the present phase of the world cycle, when the Sphere has given way to individual creatures but Strife has not gained full mastery over Love.

[55] B 27a.

compounds seems to stand as a physical representative for the exiled daimon.

We may recall that Φιλότης is the principle which gives unity and coherence to all natural compounds, and hence to Nature as a whole. Like her linear descendant the Venus of Lucretius, Empedocles' Aphrodite represents a force of universal vitality and creativity. But she is more than that. As Ἁρμονίη, the principle of geometric proportion, Love is responsible for the rational fitting-together of the elements and for the mental qualities which result from their symmetrical combination. We have seen that blood is the seat of intelligence because it forms a particularly smooth blend; that hands and tongue are skillful when their elements are of moderate size and proportionately mixed; that men are gifted with intelligence and keenness of perception to the extent that their components are properly blended. Hence, although the raw materials of our thought and perception are to a large extent provided by Earth, Air, Water, and Fire, the decisive form or quality of these mental acts depends upon the excellence of the mixture, in other words, upon the presence of Love. For the element of Love is not merely one ingredient among the others. As the principle of unity and symmetry it implies the positive aspect of consciousness, the pattern of intelligence and sensitivity, as Strife signifies that of dullness and stupidity. Can there be any doubt as to which principle Empedocles would have chosen to represent himself — I mean, of course, his transmigrating, divine self?

Thus we are led to agree with Cornford and his followers in maintaining that the daimon or immortal "I" of the religious poem has a place in Empedocles' physical psychology only if it is embodied in the element of Love. Such a connection between Love and the daimon, suggested by the role played by "Cypris" in the *Purifications*, is confirmed by the position of Aphrodite in the poem *On Nature*. The central proclamation of Love as a great cosmic power (in fragment 17) may be compared to Anaxagoras' insistence upon the unique character of νοῦς. This is Empedocles' own version of the great discovery of his age: the recognition of the Rational or Spiritual as a distinct and dominant element in Nature. Love cannot be seen by the eyes, but only by the mind (νοῦς) or, more precisely, by the Love which is in us. For "by love we see love"[56].

[56] B 17.21: τὴν σὺ νόῳ δέρκευ, μηδ' ὄμμασιν ἧσο τεθηπώς (cf. B 133 for the incapacity of the senses to apprehend divinity). For the perception of Love by Love, see B 109, cited above n. 27.

The element by which we communicate with this divine, creative force in the universe will fittingly stand for the divine principle embedded in man.

There is another sense in which a link between the daimon and Love is confirmed by the doctrine of the physical poem. Although all six elements are required to make up the concrete mind of the human being, it is only Love which may aspire to purification and release from the world of Strife. From the point of view of Empedocles' cosmogony, the principle of Love in man is a vestige of pre-mundane harmony, left behind in a world increasingly dominated by the hostile powers of diversity and strife. The loss of purity for this principle is represented by its admixture with other elements, in so far as they are distinguished by unlike, opposing qualities. Its release from pollution depends upon the abstinence and bloodshed, that is, from more Strife. Further obedience to this principle will, in Plato's phrase, fasten it to the flesh with new rivets. A life of purity and rationality, on the other hand, will allow the Harmony within us to increase to the point where it will be ready for release. The closing verses of the physical poem seem to afford a glimpse into the mechanism of salvation. If the divinely inspired "pure stream" of truth succeeds in penetrating within the heart[57], a man's share of wisdom will increase, for the intelligence grows by what it meets with[58]. Hence instruction augments the mind (φρήν), while deception destroys it[59]. If a man attends to Empedocles' doctrine with pure thoughts, the truth will actually increase within him, adding to his ἦθος and φύσις. But if he is distracted by impure, erroneous concerns "which blunt men's thoughts," these truths will leave him after a certain time, "yearning for their fellows, to return to their own dear race"[60]. They will return, of course, to where they have come from: the realm of Piety, the dwelling-place of the gods[61]. So, we may say, does the spirit of man, when its time of release is come. It hastens home to its fellows, back to its own dear kind.

If this hint has been properly interpreted, we see what the physical poem means by suggesting that men will experience good

[57] B 4.3: γνῶθι διατμισθέντος ἐνὶ σπλάγχνοισι λόγοιο (with Wilamowitz's correction for διατμηθέντος: διασσηθέντος Diels). The difficulty of ingress for truth is emphasized in B 114 and B 133.

[58] B 106: πρὸς παρεὸν γὰρ μῆτις ἀέξεται ἀνθρώποισιν.

[59] B 17.7; B 23.9.

[60] B 110 (above, n. 26).

[61] B 3.1–5.

and evil after the dissolution of their mortal compounds.[62] Future happiness depends upon the extent to which a man's spirit — that is, his share of Love — returns to its own kind rather than to a condition dominated by Strife. Thus good fortune admits of degrees within the cycle of reincarnation. The purity and concentration of Love is presumably greater in a lion than in a laurel tree, as it is certainly greater in a man than in a beast, and in a wise man than in a fool. When a spirit like Empedocles has attained the ranks of the "seers and bards and physicians and princes among men on the earth," its complete liberation from the hostile elements is at hand[63]. When the final separation occurs, the pure spirit, no longer marked by any taint of its opposite, will experience the Good that answers to its own nature. The epistemology of Empedocles suggests what blessedness must mean for the purified daimon. By love we know love[64].

On this view, then, the two poems of Empedocles are fundamentally compatible with one another. His conjunction of natural philosophy and mystic religion is effected by his own notion of Love or Ἁρμονίη as a complex reality, at once physical and spiritual, inherent in the symmetrical mixture of unlike components but capable of existing apart from them as an independent, imperishable entity. This is Empedocles' solution to the recurrent problems of the relationship between matter and life, body and spirit, between the animal and the god in man. Such problems do not lend themselves to final solution, and we had best not look for perfect consistency in Empedocles' view. Furthermore, there is no good reason to suppose that his two poems were conceived together as a single unit. The few clear links between them do not suggest an attempt to make their doctrines coincide point for point. On the contrary, a number of years must have passed between the composition of the two works, and some of the discrepancies between them may be due to changes in Empedocles' way of looking at the subject. Above all, the poems are addressed to different audiences and speak on the whole different languages: in one case, the traditional imagery

[62] B 15 (above, n. 21).

[63] See B 127 and B 146, to be compared with Empedocles' own career in B 117 and B 112.

[64] B 109.3: στοργὴν δὲ στοργῇ. Cf. B 17.23: τῇ τε φίλα φρονέουσι καὶ ἄρθμια ἔργα τελοῦσι. This would, I think, be Empedocles' answer to the question raised by Vlastos: how does the disembodied daimon get along without flesh and blood, the basis of thought? "How does he think the thoughts of love when he has nothing to think with?" (*Philosophical Quarterly* 2 (1952), 121).

of Greek religion; in the other, the concepts and theories of fifth-century physics.

The two poems thus belong together in a loose unity, and any attempt to impose a systematic pattern upon them is bound to resort to artifice. Such is the case with Cornford's detailed interpretation, which assumes that the two works are simply alternative statements of one and the same theory. In that case the fall of the daimon must correspond exactly to the rupture of the Sphere, and his purification must culminate in a loss of separate existence, when (as Cornford claims) he is finally "merged with the other portions of Love in the unity of the Sphere. This is the physical transcription of the reunion of the soul with God"[65]. But such a neat parallel between the two doctrines is not really to be found in the poems. Besides many minor difficulties[66], the fusion of the elements in the physical Sphere does not correspond even in principle with the account of the daimons in the *Purifications*. Unlike his fellow believers in transmigration, the mystics of India, Empedocles does not imply that the purified spirit will lose itself in Deity as a drop of water loses itself in the sea. On this point the modern Orphic scholars tend to be slightly more "Orphic" than their ancient originals. If immortality in Empedocles' view cannot be defined as the personal survival of a particular human being, still less can it be identified with the escape from individuality as such. Empedocles is no more a Buddhist than he is a Christian. The terms he uses suggest the continued, harmonious coexistence of discrete individuals, very much like the celestial cavalcade of gods and spirits in the *Phaedrus*[67]. Neither the common hearths

[65] *Cambridge Ancient History*, IV, 569.

[66] For example, in the present world period Love must be passing out of the world as more Strife flows in: where does it go? If we identify the outgoing stream of Love with the purified daimons, their number will be complete when Strife has gained full mastery over the elemental universe. The reunion of the blessed will then coincide not with the complete unification of things by Love (i.e., not with the Sphere), but with their complete separation by Strife.

[67] This is of course no accident. The feasts and banquets of the gods at *Phaedrus* 247, in which the noblest human ψυχαί may also share, were probably inspired by the common hearths and tables of Empedocles B 147. The *Phaedrus* passage is full of Empedoclean reminiscences (cf. τὰ μέν θεῶν ὀχήματα ἰσορρόπως εὐήνια ὄντα at 247b with εὐήνιον ἅρμα in Emped. B 3.5) and it is probably Empedocles (with Pindar) whom Plato has in mind when he begins his description of the blessed life: τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόπον οὔτε τις ὕμνησέ πω τῶν τῇδε ποιητὴς οὔτε ποτὲ ὑμνήσει κατ' ἀξίαν (247c3).

It is more difficult to say whether the parallels between Empedocles and the mystic verses inscribed on South Italian burial plates are due to his influence on

and feasting of the daimons nor the possibility that they may be guilty of perjury and bloodshed is compatible with the view that they are to be fused into a single Deity, as the elements seem to be fused within the cosmic Sphere. The fellowship of the daimons, like the breach of this fellowship, is Empedocles' symbol of a vision which cannot be translated into any other terms. It is his way of expressing the inner conviction of all mystics, that there dwells within us a fallen spirit or a portion of deity whose rightful place is elsewhere, in a realm of pure harmony and peace. Empedocles' physical doctrine of Love is an attempt to integrate this conviction within a systematic explanation of the natural world. In this context, the cosmic unity of the Sphere certainly has a religious significance, but it does not necessarily tell us anything about Empedocles' conception of the beatific life. What real connection there was between this unity and the company of the blessed daimons, we simply do not know[68].

There is, then, no prospect of tieing up all of Empedocles' ideas into a neat system, even if we are correct in interpreting Love as the embodiment of the daimon in Empedocles' physical psychology. But such an interpretation has at least the merit of explaining how the religion of purification can appear in the background of the physical poem, and how the natural cosmology can be presupposed at more than one point in the *Purifications*. In

---

the cult poets or theirs on him. (The latter alternative is the more likely, but the tablets are not old enough to prove this.) In both cases salvation consists not in the loss of one's identity but in becoming "a god instead of a mortal" and in dwelling with the other immortals or "heroes" after paying the penalty for unjust deeds. (See Diels-Kranz, under "Orpheus" 1 B 17—20).

There is an obvious parody of the mystic promise of bliss in Aristophanes' speech in the *Symposium*: having lost their original condition because of ἀδικία, human beings must rely upon Eros to restore it: ὅς . . . εἰς τὸ ἔπειτα ἐλπίδας μεγίστας παρέχεται, ἡμῶν παρεχομένων πρὸς θεοὺς εὐσέβειαν, καταστήσας ἡμᾶς εἰς τὴν ἀρχαίαν φύσιν καὶ ἰασάμενος μακαρίους καὶ εὐδαίμονας ποιῆσαι (193d).

[68] A similar problem is posed by the incorporeal φρὴν ἱερή which flits with rapid thoughts through the whole κόσμος (B 134). The verses which introduce this divinity are almost identical with those used to describe the Sphere (B 29). What are we to make of the parallel? It tempts us to identify this φρήν with Aphrodite, the power who dominates the Sphere (so Cornford and Bignone). But the quotation of Ammonius suggests that these verses apply either to Apollo (i.e., to the great Pythagorean god of kowledge and light) or to τὸ θεῖον in general. It may be that Empedocles' polytheism permitted him to envisage divinity — even supreme divinity — under a number of intimately related, but not interchangeable aspects: Love, φρήν, and the Sphere.

brief, it is only this connection between Love and the daimon which can save Empedocles from the unintelligible schizophrenia that characterizes him in most modern presentations.

It seems inconceivable that this reconciliation of his religion and his natural philosophy was not designed by Empedocles himself — that it is somehow an accident, or an invention of our modern ingenuity. Yet there is one serious objection to this solution, which seems to have prevented most scholars from accepting it: namely, the lack of explicit documentary evidence. There is no clear statement of this link between Love and the daimon in any extant fragment, and no ancient author ascribes such a view of the soul to Empedocles[69]. This poses a problem of methodology, a sort of scholarly *cas de conscience*. In order to make sense of our author, do we have the right to adopt an interpretation for which there is so little direct evidence in the texts?

I think that we do. One must not lose sight of the fact that the poems of Empedocles are not literary documents of the normal type. They are well-nigh unique examples of mystic poetry from the classic period, and accordingly they pose problems which a textual analysis alone is helpless to resolve. We cannot interpret the writings of Empedocles without taking into consideration factors that are neither literary nor philosophical. If it is true (as I think it is) that the whole work of Empedocles points to a link between the religious destiny of man and the cosmic principle of Love, we must ask whether he may have had some motive for not stating this connection fully and clearly in either poem. Perhaps an explanation can be found in the special character and intention of the two works.

The poem *On Nature* observes a discreet silence on all aspects of human destiny after death. It has therefore no motive to carry its psychological analysis beyond the point of mortal dissolution, and no occasion to mention the transmigrating ego, much less to identify it with any single element in the mixture. The *Purifications*, on the other hand, are addressed to a popular audience. Despite an occasional reminiscence of the physical work, the doctrine of transmigration and release is presented here as a self-

---

[69] The only possible exception is a passage in Aristotle's *De Anima* (408a 10—28), where Empedocles' doctrine of Love (φιλία) is treated as rigorously parallel to the definition of the soul as a ἁρμονία or blend of opposing elements. Aristotle's point is of course not that the ἁρμονία doctrine belongs to Empedocles, but that it is philosophically of the same type. But see the next note.

contained whole, depending for its credibility not upon Empedocles' philosophical speculation but upon his personal authority as a god among men. The doctrine of physical mixture is never mentioned; Love and Strife appear only as general principles of Harmony and Violation, Purity and Taint. The ascent to blessedness is not described in abstract philosophical terms, but in the concrete formulae and imagery of religious poetry. Most of the citizens of Acragas to whom this message was directed would scarcely be concerned to reconcile it with a complex physical theory of which they may never have heard. The poem *On Nature* was after all an esoteric work. The few who were familiar with it would discover more than one unanswered question in the *Purifications*, and would naturally turn to the master himself for an explanation.

We must remember that the links between the philosophical system and the doctrine of salvation are not indispensable for the popular diffusion of the latter. They are only required if one seeks a full understanding of all aspects of Empedocles' thought. Why should Empedocles put this understanding at the disposal of every chance comer? Why should he fully satisfy our curiosity? Is it the part of a prophet and a mystagogue to divulge all his secrets at once? On the contrary, we should rather expect him to keep a few things to himself, for private communication to his closest disciples[70].

[70] If Empedocles' view of the immortal soul as "Love" was in fact communicated in this way, we would have a solution to the strange mystery of the ψυχή — ἁρμονία doctrine, which first shows up in the *Phaedo* expounded by Simmias, a pupil of Philolaus, and is immediately accepted by the Pythagoreans of Phlius (*Phaedo* 86b-c, 88d; the origins of the doctrine are inconclusively discussed by Burnet, in his note on 86b6, and by R. Hackforth, *Plato's Phaedo*. Cambridge 1955, pp. 101—03). There could be no more natural place for the influence of Empedocles than among the Pythagoreans of Southern Italy and their disciples in Greece. And Ἁρμονίη is of course one of Empedocles' names for Love.

As presented by Plato and Aristotle, the ἁρμονία doctrine is no longer Empedoclean. Plato's argument turns precisely upon the fact that the "attunement" is a mere compound, incapable of existing apart from the elements of which it is composed. The theory has become practically identified with the medical conception of health as a harmony or equilibrium of diverse factors in the body. There was from the first a close link between this medical view (which can be traced as far back as Alcmaeon of Croton) and Empedocles' own theory. But if the ψυχή — ἁρμονία doctrine was really current among Pythagoreans, it must once have implied a more substantial kind of ἁρμονία: a principle of harmony that was also capable of transmigrating. That is to say, it must originally have coincided with Empedocles' conception of Φιλότης.

But if the physical poem was really an esoteric work while the *Purifications* were addressed to the general public, why does the doctrine of transmigration appear only in the latter? Why should all the citizens of Acragas hear of a matter which is not mentioned to the chosen disciple Pausanias? Here again we are asking a question which the texts do not answer. But they do suggest that the religious poem was composed at a later date, after some considerable change had taken place in Empedocles' conception of himself[71]. Now the gospel of purification must originally have been communicated to him in some private cult, presumably Pythagorean, where it was guarded by a rule of silence. When he worked out his physical system, Empedocles seems to have been motivated in large measure by the desire to lay a rational foundation for these religious teachings, and we may guess that his friend Pausanias was also an initiate. The poem *On Nature* is in fact a kind of fifth-century *Timaeus* — a synthesis of the physical knowledge of the day, conceived within a religious framework. We have seen that the religious element appears in both proem and conclusion, in the insistence on immortality and the beneficent role of Love, and in the culminating vision of the Sphere. But at the moment when he composed this poem, Empedocles still felt it was not "lawful" to publish the secrets of salvation — not even in an esoteric work. He describes the temptation to do so as an impious urge "to sit upon the heights of wisdom" and "cull the blossoms of fame and honor in the sight of men".

Now at the time of Empedocles' poem, the doctrine of transmigration as such was not much of a secret. It had been parodied by Xenophanes more than a generation before, and is mentioned by Herodotus with no noticeable air of secrecy[72]. But the religious meaning of the cycle and of the abstinence from flesh does not seem to have been made public before Empedocles, and by him only in the second poem. From the Pythagorean point of view, this must have been an act of heresy and sacrilege. A trace of the

---

[71] I do not believe that Empedocles refers to himself as a god in the physical poem. Such a reference is sometimes sought in B 23.11: ἀλλὰ τορῶς ταῦτ' ἴσθι, θεοῦ παρὰ μῦθον ἀκούσας. But the exact parallel to this formula is to be found in B 4: ὡς δὲ παρ' ἡμετέρης κέλεται πιστώματα Μούσης, γνῶθι. Unlike his religious message, Empedocles presents his physical doctrine not on his own authority but on that of the Muse. And the proclamation of his divinity in B 112 strikes the reader as a piece of news.

[72] Xenophanes B 7; Hdt. II 123. Such revelations may have prompted Empedocles' prayer to the gods to avert from his tongue "the madness of those men."

scandal it created seems to be preserved in the tradition, recorded by Timaeus and Neanthes, that Empedocles was expelled from the Pythagorean society for stealing and publishing sacred doctrines[73]. It is natural to connect this surprising change in Empedocles' attitude in the second poem with his proclamation there of his own divinity. No longer mortal, Empedocles is no longer bound by mortal rules. The doctrine of the god in human form, which had reached him as a traditional teaching, has now become a fact of his own experience. The author of the *Purifications* can recall his previous incarnations and is assured of imminent release. He has thus gained such confidence in his immortal powers as "prophet, poet, doctor, and prince" that he can brave the Pythagorean injunction to silence, and can offer all men a chance to follow the way of salvation by which he himself has regained the status of divinity.

[73] Neanthes and Timaeus in Diogenes Laertius VIII 54—55 (= *F Gr Hist.* II, 84 F 26; III, 566 F 14).

EMPEDOCLES AMONG THE SHAMANS

In this study I have attempted primarily to reconstruct Empedocles' conception of the soul from his own point of view, and have not tried to place this doctrine within the larger context of the history of Greek religion. I have assumed, of course, that the basic tenets of the Καθαρμοί — belief in primeval sin, in punishment by reincarnation, and in eventual reinstatement by apotheosis — were not the personal invention of Empedocles, but that they reached him from the esoteric mystic tradition that is generally described as Orphic or Pythagorean. An appendix is scarcely the place to discuss this tradition and Empedocles' relationship to it. It may suffice to say that the Καθαρμοί constitute our primary source for the mystic doctrine of the soul before Plato, and that in one respect Empedocles is a more authoritative spokesman than Plato himself. For however seriously Plato's myths may be intended, it is clear that he was not a practicing Orphic or Pythagorean. Only on the funeral tablets from Petelia and Thurii do we find the doctrine of crime, punishment, and apotheosis affirmed with a direct earnestness comparable to that of Empedocles. These gold plates may provide a better clue to popular cult and belief, but the personal character of Empedocles' utterance gives us an absolutely unique insight into the intimate religious convictions of a fifth century "Orphic".

Now there is one recent interpretation of the mystic doctrine of the soul which is so provocative, and which concerns Empedocles so directly,

that it can scarcely be ignored. In his brilliant book on *The Greeks and the Irrational*, Professor Dodds has sought to establish a link between the diffusion of this new view of the soul and the impact upon the Greeks of shamanistic practices and beliefs imported from the northeast, above all from the religion of the Scyths. In Dodds' chapter on "The Greek Shamans and the Origins of Puritanism", Empedocles' fragments are described as "the one first-hand source from which we can still form some notion of what a Greek shaman was really like; he is the last belated example of a species which with his death became extinct in the Greek world, though it still flourishes elsewhere" (Dodds, p. 145). It seems relevant to our topic to inquire whether Empedocles really is an example of a Greek shaman, and whether the study of shamanism offers any insight into his doctrine of the soul.

Now if by a shaman we mean no more than a sorcerer or a medicine man, the term will naturally apply to someone who claimed to be able to check the winds and raise the dead to life. But this is clearly not what Dodds has in mind, for the race of Greek sorcerers did not become extinct with Empedocles' death. On the contrary, Dodds is using the term shaman in its strict sense, for the practitioner of an archaic technique of ecstasy by which the "soul is thought to leave its body and travel to distant parts, most often to the spirit world. A shaman may in fact be seen simultaneously in different places; he has the power of bilocation. From these experiences, narrated by him in extempore song, he derives the skill in divination, religious poetry, and magical medicine which makes him socially important[1]."

True shamanism is above all represented in the religion of the Ural-Altaic peoples of north-central Asia; the word "shaman" itself comes from the language of the Siberian Tunguses[2]. However, since Meuli's classic study it has been recognized that the religious practices of the ancient show clear traces of shamanistic influence[3]. Furthermore, an incursion of Scythian religion into Greece in the sixth or late seventh century seems to be attested by the legend of Abaris the Hyperborean, who travelled over the whole earth with (or on) a magic arrow, fasting and performing feats of healing and prophecy[4]. Similar contacts between Greece and the region to the northeast are implied by the story of Aristeas of Proconnesus, who could send his soul out of his body at will, who appeared in different places at the same time, who accompanied Apollo

---

[1] Dodds, p. 140. M. Eliade is slightly more specific: "on ne peut donc pas considérer n'importe quel extatique comme un chaman; celui-ci est le spécialiste d'une trance, pendant laquelle son âme est censée quitter le corps pour entreprendre *des ascensions célestes ou des descentes infernales*" (*Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, 1951, p. 19, italics added).

[2] Eliade, pp. 17—18.

[3] K. Meuli, "Scythica", *Hermes* 70 (1935), 121.

[4] Meuli, pp. 159—63; cf. Rohde, *Psyche*, II[4], 90—91.

to Italy in the form of a raven, and who told in the *Arimaspea* of his voyages into central Asia when "seized by Apollo"[5]. Several examples of shamanistic trance and spirit-travelling occur in the legends of other Greek priests and prophets of the archaic age. The most striking cases are those of Epimenides of Crete and Hermotimus of Clazomenae, both of whom were credited with the power to leave the body for long periods of time[6]. The combination of this trance power with the roll of healer, prophet, and purification priest makes Epimenides the very model of a Greek shaman, as Diels remarked long ago (*Parmenides' Lehrgedicht*, p. 15). And this well-defined group of Greek ecstatics seems to provide the background for an understanding of the Orpheus myth. The magical music of Orpheus, his prophetic powers, his affinity for animals, and, above all, his descent into the underworld to bring back a soul from the dead, all suggest the idealized figure of a Great Shaman[7]. In his case, however, the specifically shamanistic motif has been tamed and transformed by the Greek imagination. Orpheus' spirit does not leave his body to travel to the infernal regions: he descends like Heracles or Odysseus, in flesh and blood.

Pythagoras too was credited with a descent into the underworld. As with Orpheus, however, this feat seems to have been understood in the traditional Greek manner as a physical journey, rather than as a trance vision like those of Epimenides or that of Plato's hero Er in the tenth book of the *Republic*[8]. But there are other links between the legend of Pythagoras and that of the early Greek ecstatics: his feats of bilocation, his identification with the Hyperborean Apollo, his connections with Abaris and with Hermotimus (whom he is supposed to have claimed as a previous incarnation), and his capacity to hear the celestial harmony "when outside of his body"[9]. In the face of all this, it is possible that the historical Pythagoras — and not just the figure of legend — did in fact base his supernatural prestige upon exploits of the shamanistic type. Even so, the most decisive point for our purposes is a negative one: it is not from the shamans that Pythagoras can have learned his characteristic doctrine of rebirth. Nothing in the theory or practice of shamanism implies that human and animal souls transmigrate systematically from

---

[5] Hdt. IV. 13—15; Meuli, pp. 153—59; Rohde, pp. 91—93.

[6] Rohde, II[4], pp. 94—99. Whether Zalmoxis the Thracian belongs with these men is a doubtful point; for the affirmative see Meuli, p. 163; for the negative, Eliade, pp. 350f.

[7] Dodds, p. 147; Eliade, p. 352.

[8] A descent in the body is presupposed by the mocking story of Hermippus (in Diog. Laert. VIII. 41) that Pythagoras — like Zalmoxis — had arranged a subterranean hiding-place into which he retired. Eliade finds that such "descentes légendaires . . . n'ont pas la moindre structure chamanique" (p. 353).

[9] ἔξω γενόμενος τοῦ σώματος ἀκήκοα ἐμμελοῦς ἁρμονίας (schol. Ambros. Od. α 371, cited by Rohde, II[4], 420). It does not follow that this ecstasy formed part of a κατάβασις εἰς ᾅδου, as Rohde infers.

one body to another after death. This fact is recognized by Dodds, who suggests that the doctrine of transmigration in its general form may have been a personal contribution of Pythagoras (p. 144). It is true that the potent spirit of a dead shaman is often believed to reappear in a member of the same family or clan, but that is more a matter of legacy by possession than of a rigorous cycle of rebirth[10]. The latter has never been seriously documented for any religion beyond the reach of Greek influence — with the isolated exception of India.

Now what Empedocles shares with Pythagoras is precisely the doctrine of reincarnation. One of the fragments of the Καθαρμοί expresses his admiration for the superman who could recall his previous incarnations "in ten and twenty lifetimes of men[11]"; and this is in fact a capacity which Empedocles claims for himself (B 117). But the recollection of one's previous existences is not a shaman's trick; it presupposes the doctrine of transmigration. Nor does shamanism account for Empedocles' conception of the soul as a fallen god. The soul of a shaman is said to travel to heaven in a trance; it does not claim to have fallen from there at birth.

But if shamanism can shed no light on Empedocles' doctrine of the soul, neither does it fit the personal image of the man that is conveyed by his poetry and his legend. Empedocles' soul does not leave his body like that of Hermotimus and Epimenides. He does not ride on an arrow like Abaris or appear in the form of a raven like Aristeas. He is never seen in two places at the same time, and does not even descend to the Underworld like Orpheus and Pythagoras. Empedocles does, of course, pretend to some supernatural powers. But weather magic is not a monopoly of shamans, nor is it typical of their art. And his claims of prophecy, healing, and restoring the dead to life would be shamanistic if — and only if — these feats had been performed by means of an ecstatic trance. But to such a trance neither the fragments nor the legend make the slightest allusion.

In the absence of any such evidence for Empedocles, our conclusions can only be negative. Whatever light the comparison with Scythian and Siberian shamanism may throw upon other dark corners of archaic Greek religion, it is of no help for an interpretation of the religious ideas and personality of Empedocles. Far from providing material for the study of Greek shamanism, the case of Empedocles seems to show that the prac-

---

10 See the material collected by Eliade, pp. 26—35, 88—92. The spirits of the dead generally do not take possession at birth, but when the young man is ready to undergo initiation as a shaman. A closer parallel to transmigration is suggested by the Medicine Rite of the Winnebagos, which promises immortality to its initiates by revealing the secrets that will permit them to return to earth as often as they wish (Eliade, p. 289, citing the work of Paul Radin). But this is of course the very opposite of what reincarnation means for Empedocles, who, like an Indian mystic, wishes *not* to be reborn.

11 Emped. B 129, according to the most likely interpretation.

tice of ecstatic trance was no longer held in esteem. If the possession of ecstatic powers had been regarded as a source of religious prestige in the fifth century, it is scarcely conceivable that neither Empedocles nor his followers nor his later biographers should have claimed such powers for him. (It is interesting to see how little is made of the trances of Socrates, which must surely have been historical.) In this respect the contrast between Pythagoras and Empedocles is very striking. Every shamanistic trait in the legendary portrait of Pythagoras is absent from that of Empedocles. Whatever Pythagoras' historical role may have been, a later age could see him as the reincarnation of Hermotimus and the rival of Orpheus and Epimenides. But the most romantic biographers of Empedocles always knew too much of the man and his times to picture him as a shaman[12].

Since the time of Tylor and Frazer, the use of material from cultural anthropology in historical studies has generally tended to confound the primitive and the civilized by stressing only the analogies between the two. In fact, the very same comparison may often serve equally well to distinguish the two from one another, by defining the line that separates barbarism from civilization. It is perhaps in this respect that the confrontation of Empedocles and the shamans may be most illuminating. For it enables us to distinguish the age of the Greek shamans from that of the Greek mystics. The complex figure of Pythagoras represents the point of intersection between the two. It is not surprising that shamanism should play some part in the earliest beginnings of Greek mysticism, for the shaman is as it were the mystic of a primitive society. It may well be that, as Rohde suggested, the ecstatic exploits of men like Epimenides prepared the way for Greek acceptance of the doctrine of a divine soul wandering from body to body until it can return to the gods. But by its rigor and its generality, such a doctrine is no longer primitive. It is neither an inev-

---

[12] It is characteristic that Heraclides Ponticus, who is responsible for much that is fabulous in the legend of Pythagoras, and who dealt at length with Empedocles' revival of the woman that had lain lifeless for thirty days, seems to have treated this cure in an almost scientific spirit, as an experiment in suspended animation. Here if anywhere was the occasion for Empedocles to appear as a shaman; instead he apparently delivered a lecture on the psychosomatic causes of sleep and death. (See J. Bidez, *La biographie d'Empédocle*, pp. 24—35, who conjectures that the cure was effected by means of a magic wand like that mentioned by Clearchus. Wehrli, on Heraclides fr. 78, supposes that the inanimate woman had an apocalyptic vision, but there is no need for that; the comparison to Christ and Er is based simply on her apparent death and resurrection.)

Similar restraint in dealing with Empedocles is reflected by Heraclides' version of the myth of Er, where the eschatology of Empedocles is combined with the trance experience of Hermotimus to produce the fictitious revelation of Empedotimus. (See Rohde, II^4, 94f., n. 1; Wehrli, on Heraclides frs. 90—96, seems to have been the first to notice that Empedotimus is a composite name.) There would have been no need to invent Empedotimus if Empedocles himself had been an ecstatic.

itable nor a common conclusion from shamanistic experience, and its appearance in Greece marks the beginning of a new era, that of philosophical mysticism. It is natural that one of the earliest representatives of the new age should be Pythagoras of Samos, a contemporary and neighbor of the Milesian natural philosophers. But Pythagoras himself is an impure example of the new type. The primitive background shows through in his own legend as well as in the curious taboos preserved by later Pythagoreans. Coming two or three generations after Pythagoras, Empedocles marks a considerable advance in the rationalizing of the mystic tradition, though he too still wears the mantle of the magician. But the doctrine as such is not bound to such circumstances. Its next appearance, stripped of all magical accessories, is in the dialogues of Plato. Pythagoras, Empedocles, and Plato represent the three major landmarks in the development of Greek mysticism. With Plato the process is complete. His conception of the soul, embodying the Pythagorean cycle of rebirth, remained definitive for the mystics as long as pagan antiquity endured.

Now there is no clear trace of this doctrine of transmigration in Greece before the time of Pythagoras, and perhaps comparative religion may after all help to define its source, or at any rate to establish its closest parallel. But in this case the best point of comparison will be provided not by a relatively backward people like the Scyths or the Mongols, but by the only civilization (outside of China) which had reached a level of intellectual development comparable to that of early Greece. The truest spiritual peers of Pythagoras and Empedocles may well be their Indian contemporaries in the age of Buddha, who also believed in the wheel of rebirth, strived to recall their previous transmigrations, and sought purification and escape through the practice of religious vegetarianism. The time has perhaps come to reconsider, in the light of modern research and with more rigorous techniques of comparison, the hypothesis developed by von Schroeder in 1884, in the first two chapters of his *Pythagoras und die Inder: eine Untersuchung über Herkunft und Abstammung der pythagoreischen Lehren.* Even if no historical link can be established, the parallel between the two religious patterns would certainly be instructive.

But that is another story.

DIE ENTWICKLUNG DER DIALEKTIK BEI PETRUS RAMUS

von WILHELM RISSE

Die heutige Kenntnis der Philosophie des 16. Jh. beschränkt sich gemeinhin auf einige von der mittelalterlichen Tradition abrükkende Neuerer. Genauere Prüfung erschließt daneben jedoch eine ausgeprägte, an den scholastischen Aristotelismus anknüpfende, aber humanistisch ausgestaltete Schulphilosophie. Deren Zentralproblem ist, nach dem weitgehenden Fortfall der aristotelischen Metaphysik, die Logik. In ihr sahen die damaligen Schulphilosophen ihre Stärke. Deshalb bezeichnete Keckermann das 16. Jh. geradezu als das der Logik[1]. Dabei gehen in der Schullogik der Zeit zwei Strömungen nebeneinander her: Die eine knüpft an den scholastischen Aristotelismus an und sucht, teilweise unter Benutzung der antiken Kommentatoren, die reine Lehre des Meisters zu gewinnen. Die andere will das aristotelische Lehrgut durch teils aus der ciceronischen Rhetorik, teils aus der averroistischen Beweistheorie entlehnte Elemente zu einer methodologischen Logik erweitern. Diese zweite Art der Logik ist in ihrem Aufbau weder aristotelisch noch scholastisch noch modern. Sie verbindet vielmehr ältere, im Mittelalter meist getrennte Lehrstücke zu einer Methodenlehre.

Beide Traditionen dieser Logik sind heute kaum bekannt, reicht doch Prantls Geschichte der Logik zeitlich nur bis 1500. Und seit Keckermann und Walch[2] hat niemand sachkundig über sie in größerem Umfang geschrieben. Aber auch deren Darstellungen sind ebenso unzureichend wie heute unbeachtet.

*

Dialecticae institutiones, 1543.

Hauptvertreter der zweiten Art dieser humanistischen, meist als Dialektik bezeichneten Logik ist neben Agricola und Melan-

[1] Barth. Keckermann: *Praecognitorum logicorum tractatus tres*, (1598) in: *Opera*, Genevae, 1614 (Ex.: 1) I, 110: Nullum ab initio usque mundi saeculum fuit vel ita cupidum logicae, vel in quo plures libri logici editi sunt et studia logica magis floruerunt, quam hoc est saeculum a nato Christo, in quo vivimus. (Die Besitzvermerke der Exemplare beziehen sich auf die Ziffern des Deutschen Gesamtkatalogs; WR: mein Eigentum.)

[2] J. G. Walchius: *Historia logicae*, in: *Parerga academica*, Lipsiae, 1721 (Ex.: 11).

chthon einerseits und Zabarella andererseits der Franzose Petrus Ramus (1515—1572). Neuerdings wieder stärker beachtet, behandeln die zahlreichen nach Ch. Waddingtons Monographie erschienenen Aufsätze über ihn meist nur literarische Einzelfragen, jedoch nicht sein Zentralproblem der Dialektik. Nur Prantl hat 1878 einen Teil dieser Logik behandelt, sie dabei aber weniger dargestellt als kritisiert. Auch hat er die Vielzahl der Ausgaben nicht berücksichtigt. Und aus Ongs kürzlich erschienener, an sich vorzüglicher Darstellung der Logik von Ramus wird deren Entwicklung leider nicht ganz deutlich[3].

Die ramistische Dialektik weist mehrere Fassungen auf[4]. Diese weichen jedoch in prinzipiellen Fragen erheblich voneinander ab, und sie scheinen zunächst, außer der Kritik bestehender Lehren, eines gemeinsamen Inhaltes zu entbehren. Fast jede neue Ausgabe enthält, ohne Angabe von Gründen, irgendwelche Änderungen. Die modernen Darstellungen ramistischer Lehren halten sich meist an die Ausgabe von 1543. Das ist aber angesichts der historischen Wirksamkeit dieser Dialektik unangemessen. Denn die frühen Auflagen sind, anders als die letzte von 1572, in der ramistischen Schule nur wenig benutzt worden.

Wie die meisten Humanisten wendet sich Ramus gegen eine Erhebung aristotelischer Lehren zum alleinigen Maßstab der Philosophie. In seiner bekannten Magisterthese: *Quaecumque ab Aristotele dicta essent, commentitia esse*[5] behauptet Ramus zwar nicht, wie weithin angenommen wurde, alle aristotelischen Lehren seien falsch. Aber diese These ist doppeldeutig. Denn einmal kann sie besagen, das Corpus der aristotelischen Schriften sei unvollständig und verderbt überliefert[6]. Zum anderen, Aristoteles habe in seiner

---

[3] C. Prantl: *Über Petrus Ramus*, Sitzungsberichte d. Akad. d. Wiss., phil.-hist., II, München, 1878, 157—169; W. J. Ong: *Ramus, Method and the Decay of Dialogue* (= RMDD); und *Ramus and Talon Inventory* (= RTI), Cambridge/Mass., 1958; cf. meine Rezension in: *Deutsche Literaturzeitung*.

[4] Ramus: *Dialecticae institutiones*, Paris 1543 (RTI Nr. 2; Ex.: 29); *Dialectici commentarii tres authore Audomaro Talaeo*, Paris 1546 (RTI Nr. 3, Ex.: 12); *Institutionum dialecticarum libri tres*, Paris 1550 (RTI Nr. 10, Ex.: 38); *Dialectique*, Paris, 1555 (RTI Nr. 237, Ex.: 12); *Dialecticae libri duo*, Paris, 1556 (RTI Nr. 239, Ex.: 12); *Dialecticae libri duo*, Paris, 1566 (RTI Nr. 243, Ex.: 7); *Dialecticae libri duo*, Basel, 1569 (RTI Nr. 245, Ex.: 38); *Dialecticae libri duo*, Paris, 1572 (RTI Nr. 247, Ex.: U. B. Straßburg); *Aristotelicae animadversiones*, Paris, 1543 (RTI Nr. 18, Ex.: 29); *Scholae in liberales artes*, Basel, 1569 (RTI Nr. 695, Ex.: WR); *Collectaneae praefationes, epistolae, orationes*, Marburg, 1599 (RTI Nr. 718, Ex.: WR).

[5] J. Th. Freigius: *P. Rami vita*, in: Ramus: *Collect. praef.* 1599, p. 585; cf. Ong: RMDD p. 45ff.

[6] Ramus: *Schol. dial.* I. 7: in: *Scholae in lib. artes*, 1569, col. 21ff.

Logik eine willkürliche, sachlich nicht angemessene, ihr Wesen mißdeutende Interpretation an die Stelle der einzig sachgemäßen, aus der Natur der Dinge gefolgerten Lehre gesetzt. Ausdrücklich unterscheidet Ramus *commentitium* von „falsch“[7]. Später erklärt er, Aristoteles habe nur weniges falsch, aber vieles unangemessen gelehrt[8]. *Commentitium* bezeichnet bei Ramus also unsachgemäße, nicht falsche Interpretation[9]. So betrachtet, enthält seine Magisterthese im Keim wesentliche und für seine ganze spätere Entwicklung kennzeichnende Gesichtspunkte. Das sind die Behauptungen, die Logik habe schon vor Aristoteles die Höhe ihrer Entwicklung erreicht, ihre Darstellung müsse von der „Natur“ ausgehen und sich an die Gegebenheiten des menschlichen Verstandes halten.

Ramus' These über die voraristotelische Logik entspringt teils historischen, teils systematischen Überlegungen. Historisch erklärt er Prometheus für den Begründer der Logik[10], führt deren Tradition bei den griechischen Voraristotelikern an und sieht die Höhe ihrer Entwicklung in Platon. Aristoteles habe dann die einfache und klare Lehre der Alten verderbt[11]. Demgemäß fußt Ramus in seiner Frühzeit auf Platon, nicht auf Aristoteles. Später deutet er jedoch manche ursprünglich platonische Lehre aristotelisch um.

Kennzeichen ursprünglicher, unverderbter Logik sei die *dialectica naturalis*, im Gegensatz zur *dialectica artificialis*. Die auch sonst verbreitete[12] Unterscheidung von natürlicher und kunstgemäßer

---

[7] . . quot commentitiae, quot falsae sint. .: *Arist. anim.* 1548, p. 374; entsprechend bezeichnet Ramus: *Scholae mathematicae*, Basel, 1569 (RTI Nr. 703, Ex.: 3), p. 50, die copernicanischen Hypothesen als commentum absurdem; cf. Kepler: *Astronomia nova*, in: *Opera*, 1860, III, 136.

[8] In logicis Aristotelis libris . . falsa non multa sunt, aliena sunt complura, sed multo plurima impropria: *Dial.* 1566, p. 7.

[9] So bezeichnet Ramus etwa das dictum de omni et nullo: *Dial.* 1556, p. 197; weiteres bei Ong: RMDD, p. 45ff.

[10] *Schol. dial.* I, 1; in: *Schol. in lib. artes*, 1569, col. 2. Die Auffassung, Prometheus sei der Begründer der Logik, geht offensichtlich auf Platon zurück, (*Philebos* 16 c). Ebenso führt M. Hallervordius: *De inventoribus et periodis studii logici*, in: Sev. Sluter: *Anatomia logicae Aristoteleae*, Francof. 1610 (Ex.: 1), fol. **4v Prometheus an. B. Keckermann: *Opera*, 1614, I, 98 beruft sich auf den Heiligen Geist. Corn. Dietr. Kochius: *Initia polyhistoris logici*. . . Helmstadii, 1710 (Ex.: 1) kommt nicht einmal bis zu den Vorsokratikern. Erst J. G. Walchius: *Hist. log.* 1721 räumt mit dieser Hypothese auf und setzt die Anfänge der Logik bei den Griechen.

[11] *Arist. anim.* 1543, fol. 2v ff.

[12] cf. Arist. *Soph. El.* 11, 9; Petrus Tataretus: *Expositio super textu logices Aristotelis*, Paris, 1514 (Ex.: 1), fol. IIra ff.; Jac. Zabarella: *De natura logicae* I, 12; in: *Opera logica*, Coloniae, 1597 (Ex.: 1); *Comment. Coll. Conimbr. in univ. Dial. Arist.*, Coloniae, 1607 (Ex.: WR), col. 62.

Logik macht Ramus zum Fundamentalprinzip seiner Dialektik, indem er sich diese in der *natura*, *doctrina* (oder *ars*) und *exercitatio* stufenweise aufbauen läßt. Die Natur habe Gott unserem Geist mit „ewigen Charakteren" eingeschrieben. Sie ist apriorisches Fundament allen Wissens. Ohne sie kann keine Lehre auskommen, die Wahrheit beansprucht. Und die natürliche Logik, der Verstand, als Bild Gottes, ist der unumstößliche, nicht hintergehbare Ausgangspunkt allen Denkens[13]. Ramus versteht diesen Ansatz seiner Dialektik nicht als primitiven Realismus[14], sondern, unter Berufung auf Platon, als Geschenk Gottes, wie später Descartes[15]. Auf dieser Grundlage dringt nach Ramus alles Denken letztlich bis zur platonischen Ideenlehre vor. Damit ist die Logik, vom Standpunkt des Platonismus aus, fest begründet. Und deshalb sucht Ramus in seiner platonisierenden Frühzeit, durch den Nachweis einer einwandfreien und vollständigen Beziehung zwischen den apriorischen Gegebenheiten des Verstandes und der Ideenlehre die Richtigkeit der Dialektik zu beweisen.

Die Dialektik als *ars* ist für Ramus ein getreues Abbild des Archetypus der *dialectica naturalis* und wird aus den apriorischen Gegebenheiten des Verstandes formuliert[16]. Darum sind die Lehrsätze der ramistischen Dialektik nicht, wie die Prinzipien der Einzelwissenschaften nach aristotelischer Lehre, aus der Erfahrung verallgemeinert, sondern apriori einsichtig. Folglich sind sie auch keine Beschreibungen psychologischer Prozesse. Denn die *ars* formuliert Ramus nicht aristotelisch als *habitus* des Verstandes, sondern

---

[13] Comparatur igitur dialectica . . natura, doctrina, exercitatione. . . Hi sunt tres libri ad omnis disciplinae fructum, laudemque necessarii: quorum primum aeternis characteribus in animis nostris Deus. . imprimit, secundum naturae diligens observator imitatis notulis ad aeternarum illarum notarum exemplar effigit, tertium manus, linguaque. . amplectuntur. Itaque de tribus dialecticae partibus prima. . tertiaque. . sunt in nobis. . secunda. . sola extrinsecus. . assumenda est: *Dial. inst.* 1543, fol. 5v f.

[14] cf. P. A. Duhamel: *Milton's Alleged Ramism*, in: *Publications of the Modern Language Association of America*, 67, 1952, p. 1038.

[15] Die Stelle Platon: *Philebos* 16 c zitiert Ramus mehrfach, etwa *Dial. inst.* 1543, fol. 27r ff.; *Dial. inst.* 1550, 273f.; cf. P. Auleander: *Oratio ad dial. amorem*, Vitembergae, 1589 (Ex.: 14), fol. A 4r.

[16] In qua (scil. arte) pingenda. . exemplar ipsum vivum (scil. naturam) ante oculos semper habeamus. . . . docet igitur ars rectas naturae leges: *Dial. inst.* 1543, fol. 7v f.; Si requiras, unde ars dialectica sumi debeat. . respondeo. . haurienda esse. . e naturali nempe rationis usu: Talaeus, in: *Dial.* 1566, p. 9. Lucianus: *Peri parasitou*, cap. 4, wird von Ramus *Dial.* 1566, p. 9 angeführt, ebenso von Agricola, Vives, Melanchthon u. a.; cf. Anm. 57.

zenonisch als System[17]. Infolgedessen trifft der etwa von Buscher erhobene Vorwurf des heute sogenannten Psychologismus[18] wohl auf die Logikdefinition Zabarellas zu, aber nicht auf die ramistische.

Ramus definiert die Logik, wie viele seiner Zeitgenossen, nach Ciceros Vorbild, als *virtus disserendi*[19]. Aber er begründet diese Definition anders als die übrigen Ciceronianer. Agricola z. B. hatte die Dialektik als *ars probabiliter de qualibet re proposita disserendi, prout cuiusque natura capax esse poterit* definiert[20]. Dabei bezeichnet die *probabilitas* nicht den peripatetischen Begriff der Dialektik als bloßer Wahrscheinlichkeitslogik, sondern, was meist übersehen wird, die Beweisbarkeit[21]. Gemeinhin faßt man im 16. Jh. die Logik nach ciceronischer Definition, dem Vorbild antiker Juristenpraxis entsprechend, als Erwägung des Für und Wider einer Entscheidung auf. Und als einziges formales Kriterium gilt dabei die Beachtung einer kunstgerechten Dispositionsweise. Das bedeutet εὖ λέγειν, *bene disserere*. Endzweck der humanistischen Dialektik ist demnach nicht unumstößliches, in die Metaphysik gehörendes Wissen, sondern die *fides*, die Glaubwürdigkeit, die *firma opinio*. Ihr Unterschied von der Rhetorik ist demnach nicht wesentlich, sondern besteht nur im Grad ihrer Präzision: Die Dialektik enthält die zur Argumentation notwendigen Bestandteile. Und die Rhetorik schmückt deren Darstellung gefälliger aus[22]. Entsprechend gilt der fünfgliedrige rhetorische, nicht der dreigliedrige logische Syllogismus als vollkommenste Schlußweise.

---

[17] Die aristotelische Definition der ars: *Eth. Nic.* VI, 3 ff.; Die Definition Zenons: τέχνη ἐστὶν .. σύστημα καταλήψεων συγγεγυμνασμένων πρὸς τὶ τέλος εὔχρηστον τῶν ἐν τῷ βίῳ.

[18] Heizo Buscher: *Disp. . . de definitione dial.*, in: Corn. Martini: *Adversus Ramistas disp.*, Lemgoviae, 1596 (Ex.: 1), fol. F 5v ff.

[19] *Dial.* 1543, fol. 5r: virtus disserendi; *Dial.* 1546: facultas disserendi; *Dial.* 1556, p. 1: ars disserendi, ebenso 1572, p. 5.

[20] Rod. Agricola: *De inventione dialectica*, (Coloniae), 1528, (Ex.: WR) II, 2, p. 155.

[21] Probabile in disserendo non solum id esse, quod revera probabile est, hoc est, quemadmodum Aristoteles inquit. . nobis erit probabile, quod apte consentaneeque de re proposita dicetur: Agricola: *De inv. dial.* II, 2, 1528 p. 154 f.

[22] Zur Definition der Dialektik als ars bene disserendi: Bene hic formae, h. e. differentiae specificae finisque extremi bonitatem. . notat: Conr. Neander: *Tabulae plane novae. . in. . P. P. Rami Dial.*, Francof. 1591 (Ex.: 1), p. 8; Zenon Stoicus verglich die Dialektik mit der Faust, die Rhetorik mit der offenen Hand, cf. Cicero: *Orator* 32; Quintilianus: *Instit. orat.* 2. 20. 7. Agricola: *De inv. dial.* II, 12, 1528 p. 230; Laur. Valla: *Dialectica*, Paris, 1509 (Ex.: 1), fol. XIX vb; Phil. Melanchthon: *Erot. dial.* Vitebergae, 1548 (Ex.: WR), fol. 2v f.; J. Sturmius: *Partit. dial.*, Argentorati, 1549 (Ex.: 1), fol. 3v u. a. m.

Diese Vermengung von Logik und Rhetorik lehnt Ramus als prinzipienlos ab. Und er unterscheidet beide Disziplinen wesensmäßig. Die Logik ist auf die *ratio*, die Rhetorik auf die *oratio* bezogen[23]. Letztere ist somit keine verbesserte Dialektik. Sondern sie hat einen dazu disparaten, allein auf die *oratio* bezogenen Lehrinhalt: die *elocutio*, d. h. den Stil, und die *pronuntiatio*, die Vortragskunst[24]. Die Dialektik dagegen besteht für Ramus aus der *inventio*, d. h. der Findung eines Arguments, und der *dispositio* (oder *iudicium*), der Darstellung und Beurteilung rationaler Beziehungen. Die ramistische Dialektik ist also in ihrem Fundament nicht rhetorisch. Vielmehr sind die zahlreichen rhetorischen Einschübe nur durch die an die humanistische Bildung der Studenten anknüpfende Unterrichtspraxis bedingt.

Ramus proklamiert somit zunächst, auf dem Boden der platonischen Ideenlehre, eine metaphysische Grundlage seiner Dialektik. Diese ist in ihrem systematischen Kern frei von Rhetorik und Psychologie, trotz einiger aus ciceronischer Rhetorik übernommener Lehrstücke und ihrer oft wenig präzisen Formulierung der einzelnen Sätze. Außerdem verwendet Ramus in seiner Logikdefinition nicht, wie etliche Ciceronianer, die Bestimmung als *probabiliter* im Sinne des *in utramque partem disserere*. Ramus versteht, wie teilweise die Scholastiker, unter Dialektik den Inhalt des gesamten aristotelischen Organon, nicht nur den der Topica, nimmt also, nach ciceronisch-boethianischem Vorbild, den Begriff der Dialektik als Gesamtbezeichnung der Logik. Dabei weist er die peripatetische Unterscheidung der Logik in Analytik, Dialektik und Sophistik zurück[25]. Denn diese drei bilden für ihn nicht eine einheitliche Logik, sondern nur Spezialfälle des Argumentierens[26]. Freilich betont auch Ramus den Unterschied apodiktischen Wissens vom bloßen Meinen. Das begründet er 1543 noch metaphysisch, später aber durch ein methodisches Verfahren ihrer Herleitung.

Trotz aller Verschiedenheit der Ausgaben seiner Dialektik behält Ramus deren Grundeinteilung unverändert bei. Sie soll für eine beabsichtigte Argumentation zunächst einige sachliche Gesichtspunkte, *loci*, *sedes argumentorum*, finden und diese dann auf ihre

---

23 Ramus: *Schol. rhet.*, in: *Scholae in lib. artes* 1569, col. 280, 321, 339; *Schol. dial.* 1569, col. 398; cf. P. Frisius: *Epitome Rhetoricae Aud. Talaei*, Francof., 1600 (Ex.: WR), p. 76 ff., 81.

24 Ramus: *Schol. rhet.* 1569, 238.

25 *Schol. dial.* 1569, II, 4, col. 41 ff.

26 *Dial.* 1556, p. 2 f.; *Schol. dial.* 1569, II, 3, col. 37 ff.

Gültigkeit prüfen. Darum sei die ciceronische Einteilung der Logik in *inventio* und *iudicium* richtig[27], die von den meisten Aristotelikern beachtete Reihenfolge der Bücher des Organon dagegen falsch. Aristoteles selbst habe ebenfalls die Logik in *inventio* und *iudicium* eingeteilt. Dies begründet Ramus durch die von Adrastus Aphrodisiensis und Joh. Philoponos überlieferte Lehre, Aristoteles habe in seinem Organon die Topik zusammen mit der ursprünglich „Protopica" genannten Kategorienschrift als *inventio* vor der Hermeneutik und den Analytiken, als dem *iudicium*, eingeordnet[28].

Die *inventio* ist für Ramus somit der erste Teil der Dialektik. Das *iudicium*, die Urteils-, Schluß- und Methodenlehre enthaltend, der zweite. Nach aristotelischer Terminologie würde also die Topik der Hermeneutik und den Analytiken vorausgehen. Auf das Organon angewandt, führte das zu Unstimmigkeiten, sofern erst von Wahrscheinlichkeitsschlüssen, dann von den Urteilen und schließlich von den apodiktischen Schlüssen gehandelt und damit die Urteils- in die Schlußlehre hineingeschoben würde. Nun setzt aber Aristoteles die Urteilslehre vor die Topik, umgekehrt Ramus die Topik vor die Urteilslehre. Damit sind die aristotelische und die ramistische Auffassung der Topik disparat. Aristoteles bildet in seiner Topik Schlüsse. Aber deren Ergebnis ist nur glaubhaft und wahrscheinlich, nicht aber wie das der *apodeixis* unumstößlich wahr. Ramus dagegen handelt, nach Ciceros und Agricolas Vorbild, in der *inventio* weder von Schlüssen noch von bloßen Wahrscheinlichkeitsargumenten[29], sondern stellt *loci* als Gesichtspunkte, *sedes argumentorum*, zur Bildung jeder möglichen, sowohl dialektischen wie apodiktischen Schlußweise auf. Nicht aber sind die *loci* selber Schlüsse. Deswegen verwendet wohl Aristoteles, nicht aber Ramus, in der Topik die Begriffe von Disposition und Syllogismus. Ferner

[27] Duae (dialecticae partes) . . inventio iudiciumque: *Dial.* 1543, fol. 8v; ähnlich in allen späteren Fassungen, ausführlich *Schol. dial.* 1569, II, 9, col. 58 ff.

[28] *Anim. Arist.*, Paris, 1548 (RTI Nr. 22, Ex.: 12), p. 31f.; *Schol. dial.* 1569, II, 8, col. 54 ff. Dieselbe These vertritt Laur. Maiolus: *Epiphyllides in dialecticis*, Venet., 1497 (Ex.: 1), fol. bVIr. Andere Logiker führen zwar die Einteilung in inventio — iudicium an, halten sich aber praktisch an die Reihenfolge des Organon, z. B. Joh. Caesarius: *Dialectica*, Coloniae, 1529 (Ex.: 1), fol. aIIr; Ph. Melanchthon: *Erot. dial.* 1548, fol. 117r f.

[29] Arist. *Top.* I, 1; Zum Unterschied der aristotelischen und ciceronischen Topik cf. J. Perionius: *Orat. pro Arist.* I, in: *Dialectica*, Paris, 1554 (Ex.: 6), p. 439; Die Aristoteliker verstehen unter Dialektik die Wahrscheinlichkeitslogik der Topik. In anderer, etwa von Petrus Hispanus und allen von Cicero abhängigen humanistischen Logikern vertretener Auffassung sind Logik und Dialektik gleich, so auch bei Ramus: *Dial.* 1556 p. 1 u. ö.

formuliert Aristoteles die *loci* aus den Problemen, umgekehrt Ramus die Probleme aus den *loci*.

Präziser bestimmt Ramus die *inventio* als *inventio argumenti*, als Findung eines Mittelbegriffs zur Argumentation[30]. Diese ist einheitlich für die gesamte Logik, nicht spezifisch verschieden für die apodiktischen und dialektischen Schlüsse[31]. Zwar handelt auch Aristoteles über die Findung des Mittelbegriffs. Dabei sucht er zu zwei Begriffen, dem *terminus maior* und *minor* der *conclusio*, einen Mittelbegriff, der die Richtigkeit oder Falschheit einer Verbindung der Außenbegriffe beweisen soll. Insofern stimmen Aristoteles und Ramus überein. In der praktischen Ausführung aber unterscheiden sie sich. Denn Aristoteles fragt konkret nach der logischen Struktur eines solchen Mittelbegriffs, da nach dessen Gattungs-Art-Beziehungen sowie nach der logischen Qualität und Quantität der zu verwendenden Begriffe. Das ergibt ein kunstreiches, von den Scholastikern als *pons asinorum* bezeichnetes Schema der Über-, Unter- und Nebenordnung von Begriffen. Ramus dagegen fragt nur im Allgemeinen, aus welchen sachlichen Beziehungen ein Mittelbegriff gebildet werden kann. Dabei gilt ihm die Frage nach der logischen Quantität als sekundär. Und der zu findende Mittelbegriff bezeichnet nicht die spezielle logische Struktur des zu bildenden Syllogismus, sondern nur den methodischen Gesichtspunkt, nach dem aus der Fülle der Gegebenheiten ein Sachverhalt als *argumentum* gewählt werden kann. Die *inventio medii* liefert für Aristoteles also formal den Mittelbegriff selbst, für Ramus aber nur material die Sachbezeichnung zwischen der *quaestio* und ihrem *argumentum*. Die von Aristoteles beachtete Gliederung der Begriffe nach ihrer Allgemeinheit gehört für Ramus zur Methodenlehre, nicht zur *inventio*[32].

Agricola hatte die *loci* als Klassifizierung der Fülle der Sachverhalte unter bestimmte Begriffe gemäß dem Fassungsvermögen des Verstandes bezeichnet[33]. Entsprechend bestimmt Ramus die

---

[30] Inventio est doctrina cogitandi et inveniendi quod de re posita dici possit: *Dial.*, 1546 p. 3 u. ö.

[31] Schol. dial. II. 7, 1569 col. 51 f.

[32] *Dial.* 1572, p. 2; cf. J. Pacius: *In Porph. Isagogen et Arist. Organon Comment.*, Francof. 1597 (Ex.: WR), p. 166.

[33] Res autem numero sunt immensae, et proinde immensa quoque proprietas atque diversitas earum. Quo fit, ut omnia, quae singulis conveniat aut discrepet, sigillatim nulla oratio, nulla vis mentis humanae possit complecti. . . Non ergo aliud est locus, quam communis quaedam rei nota, cuius admonita, quid in re probabile sit, potest inveniri: Agricola: *De inv. dial.* I, 2, 1528 p. 8.

loci als Fülle des Gewußten durch die Begriffe *categoria, principium, terminus, medium, ratio, probatio, argumentum*[34]. Damit entspricht die ramistische Topik der Lehre vom Begriff. Sie klassifiziert diesen aber nicht unter dem Aspekt des sog. „reinen" Begriffs als abstraktes Schema, losgelöst von der Urteils- und Schlußlehre, sondern in Hinsicht auf ihre Verwendung in der *argumentatio*. Deshalb trägt Ramus in der *inventio* zwar nur die Lehre von den *argumenta* als Begriffen vor. Aber deren Behandlung setzt das *iudicium* insofern voraus, als die *argumenta* von vornherein auf ihre Gültigkeit in der *argumentatio* untersucht werden[35].

Diese Auffassung der *loci* behält Ramus im wesentlichen in allen Ausgaben bei. Aber er ändert ihre Zahl und Anordnung, indem er sie teils, nach Ciceros Vorbild, in *artificiales* und *inartificiales*, teils in *principes* und *ortae*, teils in *insitae* und *assumptae* einteilt[36]. Im wesentlichen sind es folgende zehn: *causa, effectum, subiectum, adiunctum, dissentanea, comparata, definitio, distributio, coniugata* und *testimonia*. Sie entsprechen, bei einigen Kürzungen, inhaltlich ungefähr der *loci*-Tafel Agricolas[37]. Eindeutig davon sind *loci* wie *causa* und *effectum*. Ebenso *dissentanea*, d. h. die verschiedenen Arten der Negation. Dabei verwendet Ramus den Begriff der *contradictio* allerdings auch für konträre Sätze. Und er folgert daraus, wie später Joh. Piscator, daß auch *contradicentia* zugleich falsch sein können[38]. Auffällig dagegen als *loci* sind *definitio* und *distributio*,

---

[34] *Dial.* 1556, p. 12.

[35] Partes dialecticae nominibus inventionis et iudicii appellantur in hac arte magis tritis et usitatis, non quod inventio non habeat aliquid iudicii, cum per regulas divisionis et definitionis docet iudicare. . . sed a maiore facultate appellationes distinctae sunt, quod illic plus inventionis sit, hic plus iudicii: Talaeus, in: *Dial.* 1556, p. 14f.

[36] cf. Jac. Carpentarius: *Animadversiones in Dial. Inst. P. Rami*, Paris, 1554 (Ex.: 1), fol. 18rff.

[37] Agricola: *De inv. dial.* II, 28, 1528 p. 136.

[38] Contradicentia sunt contraria aientia, negantiaque idem. . . In simplicibus enuntiatis contradictionis modi tres sunt, primus universae ut, Omnis homo dialecticus est, Nullus homo dialecticus est. Secundus propriae Plato dialecticus est, Plato dialecticus non est. Tertius mediae ex universa et singulari partibus, ut, Omnis homo dialecticus est, Aliquis homo dialecticus non est. In coniunctis proloquiis unius modi contradictio est, si coniunctio affirmetur eademque negetur: *Dial.* 1543, fol. 12v; *Dial.* 1546, p. 21ff.; *Dial.* 1550, p. 70ff.; Contradicentium generalium pars non semper altera vera, altera falsa est, sed contingentium rerum utrimque falsa potest esse: *Dial.* 1566, p. 242; Contradictio axiomatis generalis non semper dividit verum et falsum. . . Interdum tamen verum et falsum dividit: Guil. Rodingus: *P. Rami Dial. libri II*, Francof. 1579, (Ex.: 16), p. 115; Quaedam contradicentia sunt simul falsa: Joh. Piscator, zitiert bei: D. Pareus: *Vindiciae pro contradictione logica*, Neost. Nemet. 1589 (Ex.: 14), p. 23.

einmal weil sie sich im *iudicium* wiederfinden, zum andern wegen der Gleichsetzung der *definitio* mit der *demonstratio*. Letzteres erweist sich nach den Darstellungen von 1546 und 1566 sogar als angemessen, sofern die *definitio* die Wesensbestimmungen eines Sachverhaltes aus seinen Gründen nach Gattung und Art angibt, also das Ergebnis der *demonstratio* enthält[39].

Diese Beziehung der Begriffslehre auf Sachverhalte folgt aus der Definition der Dialektik als *ars disserendi*. Das bedeutet Erörterung einer Frage zwecks Erkenntnisgewinnung, wie Ramus denn die Dialektik gelegentlich geradezu als *ars cognoscendi* bezeichnet[40]. Denn disputiert wird nur über Zweifelhaftes. Und das kann nur diskursiv geklärt werden. So spitzt Ramus die Aufgabe der Dialektik zu auf die Findung von Erkenntnissen durch die Fragemethode[41]. Dabei ist eine Frage in der *dialectica artificialis* grundsätzlich genau so zu beantworten wie in der *dialectica naturalis*. Nur kommt hier noch die Kenntnis logischer Lehrsätze hinzu, d. h. hier folgt das Denken formulierten Regeln, nicht nur dem gesunden Menschenverstand. Und weil man beim Disputieren nach Ursachen, Wirkungen usw. fragt, entsprechen dem auch die Prinzipien dialektischer Fragestellung. Solche sind die *loci*[42]. Diese sollen nicht nur begriffliche Bestandteile sein, wie die des Syllogismus bei Aristoteles, sondern außerdem Anhaltspunkte für eine sachliche Problementscheidung geben. Diese Einstellung kann man, überspitzt, als Problemdenken dem aristotelischen Fundamentaldenken gegenüberstellen.

---

[39] Idemque est rei expositio, declaratio, demonstratio, interpretatio, enarratio atque definitio: *Dial.*, 1543, fol. 18r; Definitio a P. Ramo adhibita est Arist. 4. (recte: 5.) cap. 1. Topici. Est autem definitio ratio quod quid erat esse significans: Talaeus in: *Dial.* 1566, p. 184. cf. *Dial.* 1546, p. 49f. Quod quid erat esse ist die Übersetzung von τὸ τὶ ἦν εἶναι, cf. Bessarions Übersetzung von Arist. *Metaph.* VII, 2, Ingolstadii, 1577 (Ex.: WR), fol. 87v; *Comment. Coll. Conimbricensis in univ. Dial. Arist.*, Coloniae, 1607, II, 748.

[40] *Dial.* 1556, p. 3f.; Ainsi l'art de cognoistre, c'est à dire Dialectique ou Logique est une et mesme doctrine pour apercevoir toutes choses: *Dialectique*, 1555, p. 1.

[41] Disserit autem (dialectica) ac disputat de quaestione... Quaestionis partes duae sunt: altera antecedit, altera consequitur. Illa minor, haec maior appellatur: *Dial.*, 1543, fol. 8r. Die Dialektik ziele nicht speziell auf den Beweis zu, ihr Inhalt sei vielmehr alles diskursive Denken: *Schol. dial.* II, 5, 1569, col. 42ff.

[42] Cuius inveniendi modi qui naturae sunt eosdem artis esse necesse est. Itaque cum animus disputando naturaliter incidat in earum rerum de quibus agitur causas, effecta, subiecta, adiuncta, dissentanea, caeteraque ab illis orta, pars haec artis iisdem vestigiis insistet, et quaestionis utramque partem maiorem et minorem sic intueri iubebit, ut causae, effecta, omniaque illa naturae consilia promantur: *Dial.*, 1543, fol. 8vf.

Der *inventio* folgt das *iudicium*. Aber während die übliche Darstellung dieser Lehre nach aristotelischem Vorbild vom Begriff über das Urteil zum Schluß fortschreitet, befolgt Ramus aus platonischen Erwägungen in seiner Frühzeit ein anderes Verfahren. Demnach ist die Dialektik ein Aufstieg von der dem Menschengeist eingegebenen verworrenen Kenntnis der Wahrheit über deren rationale Beurteilung bis hin zur Ideenschau reiner Wahrheit. Deshalb steht für Ramus der Wahrheitsbegriff nicht am Anfang der Lehre vom *iudicium*, sondern erst an deren Ende. Und die traditionelle Urteilslehre schrumpft auf ein Minimum zusammen. Denn wollte Ramus die Urteilslehre vor der Syllogistik behandeln, müßte er, entgegen seinem platonischen Ansatz, die Einsicht der Wahrheit schon zu Beginn der Dialektik voraussetzen. Und nach der Syllogistik ist die Urteilslehre im herkömmlichen Sinne auch nicht am Platze, setzt doch der Syllogismus die *propositio* voraus. Diesem Dilemma sucht Ramus durch weitgehende Reduzierung der Urteilslehre zu entgehen, indem er für den Syllogismus zwar die *propositio* implizit voraussetzt, jedoch nicht explizit über deren Wahrheit handelt. Und in der Ideenlehre ist umgekehrt von der Wahrheit, nicht aber von der *propositio* die Rede.

Den ganzen Problemkomplex der Syllogistik, Methodenlehre und Ideenschau faßt Ramus zusammen als *iudicium* oder *dispositio*, teilt dieses aber in drei *gradus*, Stufen systematischen Aufbaus ein. Deren erster ist der Syllogismus[43]. Diese auch sonst gelegentlich vorkommende Gleichsetzung von *iudicium* und Syllogismus[44] begründet Ramus damit, es sei kein Unterschied zwischen der *ars dispositionis* und der *dispositio artis*. Die syllogistische und methodische Darstellungsweise der Dialektik entspricht also zugleich der Theorie wissenschaftlicher Darstellung schlechthin. So definiert Ramus den Syllogismus nach Art des Enthymema als *dispositio* eines aus den *loci* genommenen *argumentum* durch eine *quaestio*, d. h. eine Frage wird durch einen Mittelbegriff als sachlich richtig dargestellt[45]. Damit definiert Ramus, anders als Aristoteles, den

[43] Iudicium sequitur, pars artis maxima nobilissimaque. . . Iudicii igitur tres gradus. . . Primum itaque iudicium est doctrina unius argumenti firme constanterque cum quaestione collocandi, unde quaestio ipsa vera falsave cognoscitur. Dispositio autem ipsa collocatioque syllogismus appellantur, nec quicquam primi iudicii et syllogismi nomina differunt: *Dial.*, 1543, fol. 19vf.

[44] Die Bezeichnung iudicium formae syllogisticae verwendet etwa Laur. Maiolus: *Epiphyllides in dialecticis*, 1497, fol. a3v.

[45] Syllogismus igitur (ut dispositio definiatur) est argumenti cum quaestione firma necessariaque collocatio, unde queastio ipsa concluditur: *Dial.* 1543, fol. 20r.

Syllogismus primär als Problemkomplex, nicht als Begriffsrelation. Die wesentlichen Teile der Urteilslehre gehen dabei implizit in die Definition des Syllogismus ein, sind also kein von diesem getrenntes Lehrstück. Deshalb beginnt Ramus, unter Auslassung der Urteilslehre, gleich mit dem Syllogismus.

Die Syllogistik sucht Ramus in die kürzest mögliche Form zu bringen. Dabei faßt er die Prämissen nicht so sehr als drei aufeinander bezogene Begriffe auf, sondern als zwei miteinander verbundene Sätze. In ihnen bezieht sich das *argumentum*, als Mittelbegriff, auf den *terminus maior* bzw. *minor*. Der Obersatz, die *propositio*, enthält das Prädikat der *conclusio*. Diesem wird im Untersatz, der *assumptio*, ein Subjekt substituiert. Und der Schlußsatz, die *complexio*, faßt die Prämissen zusammen. Als Arten des Syllogismus unterscheidet Ramus den kategorischen, den individuellen (*syllogismus proprius*) und den zusammengesetzten[46]. Beim kategorischen behält er bis 1569 zwar noch die aristotelischen Figuren bei, erklärt aber deren üblichen Beweis durch die Reduktion für falsch. Denn durch die aristotelische *reductio ad impossibile* werde der Syllogismus nicht bewiesen, sondern vollkommen verändert[47]. Statt dessen setzt Ramus alle Modi mit zwei universalen Prämissen, d. h. *Barbara*, *Celarent*; *Cesare*, *Camestres*; und *Darapti*, *Felapton*, als originär schlüssig, womit die Reduktion der Modi der 2. und 3. Figur unter die 1. entfällt. Die Modi mit teilweise partikulären Prämissen subsumiert er unter die universalen. Damit bezieht er, anders als Aristoteles, auf *Barbara* nicht *Baroco* und *Bocardo*, sondern *Darii*. Auf *Celarent* nicht *Cesare* und *Camestres*, sondern *Ferio*. Und *Darapti* rechtfertigt sich nicht aus *Darii*. Sondern dieses begründet seinerseits *Disamis* und *Datisi* usw.[48].

---

[46] Syllogismi partes tres sunt, propositio, assumptio, complexio. . . sequitur. · generum divisio. Syllogismus itaque simplex aut coniunctus est: *Dial.*, 1543, fol. 21r.

[47] Si per impossibile reducatur syllogismus, res ipsa tota commutatur. Contradictio duarum partium sumitur, si per conversionem una saltem pars magna et insolita iudicii perturbatione convertitur: *Schol. dial.* VII, 7, 1569, col. 227.

[48] In prima (syllogismi figura) argumentum maius extremum quaestionis antecedit: minus consequitur: cuius modi quatuor sunt: duo universi: primus usquequaque, secundus assumptione dumtaxat affirmatus (Barbara, Celarent). . . . Ex his autem universis modis duo singularis conclusionis modi mutata assumptione universa in singularem ducuntur. . . . Ex primo (Barbara) itaque oritur tertius (Darii), et ex secundo (Celarent) quartus (Ferio) . . . Secunda species est in qua argumentum consequitur utrumque quaestionis extremum: cuius modi quatuor sunt, duo universi . . (Cesare, Camestres). . Ex his vero duobus universis modis oriuntur . . alii duo modi mutata item assumptione universa in singularem: ex

Den universalen Modi können außer partikulären auch singuläre substituiert werden. So hatte Ockham Syllogismen mit einer singulären Prämisse, sowohl als *maior* wie als *minor*, verwandt[49]. Auch sonst finden sich gelegentlich Schlüsse der 3. Figur mit zwei singulären Prämissen und partikulärer *conclusio*, als *syllogismus expositorius* bezeichnet[50]. Ramus aber setzt in allen drei Figuren Modi mit zwei singulären Prämissen. Bei diesem sog. *syllogismus proprius* gibt es je zwei, den universalen Modi analoge Schlußweisen. Sie schließen in der 1. und 2. Figur, den Prämissen entsprechend, singulär, in der 3. Figur aber partikulär[51]. Diese als *modi Ramistarum* bekannten Schlußformen hat dann Joh. Piscator, analog zu scholastischen Memorialworten, als *Burburu*, *Cylurynt*; *Cysury*, *Cumystrys*; *Durupti* und *Fylupton* bezeichnet[52].

Der zusammengesetzte (*coniunctus*) Syllogismus endlich behandelt Schlüsse aus komplexen Prämissen. Von seinen vier Arten folgen zwei dem kategorischen Syllogismus, und zwar der *copulatus* und *relatus*. Ersterer enthält mehrere durch „und" verbundene Subjekte. Beim zweiten sind die Prämissen als Relativsatz formuliert[53]. Die beiden anderen Arten des zusammengesetzten Syllogismus dagegen, der *connexus* oder hypothetische und der *disiunctus*, haben eigene Regeln. Bei ihnen sind die beiden Teile des Obersatzes durch

---

primo (Cesare) enim est tertius (Festino), et ex secundo (Camestres) quartus (Baroco) . . . Tertia species est, ubi argumentum antecedit utramque partem quaestionis: cuius modi sex sunt, duo praeter conclusionem universi . . (Darapti, Felapton) . . Ex his principibus singulares modi quator oriuntur: tertius (Disamis) et quartus (Datisi) a primo: quintus (Bocardo) et sextus (Ferison) a secundo . . .: *Dial.*, 1543, fol. 21rff.

[49] cf. I. M. Bochénski: *Formale Logik*, 1956, 269ff.

[50] cf. Melanchthon: *Erot. dial.*, 1548, fol. 89rff. Der syllogismus expositorius geht auf die aristotelische Ekthesis zurück.

[51] In omni autem specie simplicium syllogismorum proprium proloquium loco singularis esse potest. . . Duo dumtaxat erunt in unaquaque specie modi proprii, ut in prima specie. Exemplum primi. Iunius . . patriae libertatem peperit: Brutus erat Iunius: Brutus igitur . . patriae libertatem peperit. Exemplum secundi. Sylla non miseretur civium: Cornelius est Sylla: Cornelius igitur non miseretur civium. In secunda specie . . (entspricht der ersten) . . . In tertia specie. Exemplum primi. Cicero est parens patriae: Cicero est parens eloquentiae: Aliquis itaque parens eloquentiae est parens patriae. Exemplum secundi . . entsprechend negativ: *Dial.*, 1543, fol. 24rf.

[52] Joh. Piscator: *Animadversiones in dial. P. Rami*, Francof. 1586, (Ex.: Berlin, Marienkirche), p. 184ff.

[53] (Syllogismi coniuncti) species quatuor sunt, copulatus, relatus, connexus, disiunctus. Copulatus et relatus conformantur legibus simplicium, nec differunt ab illis disponendi argumenti specie: sed partium compositione . .: *Dial.* 1543, fol. 24v.

„wenn" bzw. „oder" verbunden. Der Untersatz bestimmt kategorisch den Obersatz. Und die *conclusio* folgert das Zutreffen oder Nichtzutreffen der Hypothese, bzw. wählt aus der Disjunktion das richtige Prädikat aus[54].

Über die Syllogistik hinausgehend[55], will Ramus im zweiten *gradus* des *iudicium* die Kenntnis einzelner Sachverhalte zu einem einheitlichen System allen Wissens erweitern. Dazu reicht ihm die aristotelische Logik nicht aus. Denn diese ist formal, im alten Sinne der *forma* als εἶδος, handelt von den Sachverhalten in Hinsicht auf ihre Gattung-Art-Beziehungen. Nicht aber, wie die Metaphysik, vom Sein als solchem. Ramus dagegen trennt nicht, wie Aristoteles, zwischen der logischen *intentio secunda* und der metaphysischen *intentio prima*. Beide gehören für ihn zusammen. Denn beide bezeichnen ein Wissen. Und dessen Einheit sucht er zu begründen. Dazu eignet sich vorzüglich die platonische als Dialektik bezeichnete Metaphysik, sofern nach dieser ein unmittelbarer, nicht wie bei Aristoteles nur ein mittelbarer Zusammenhang zwischen logischer und metaphysischer Systematik besteht. Folgerichtig erweitert Ramus seine Logik durch Lehren platonischer Dialektik[56].

Ramus erweitert also die Dialektik zu einer universalen *ars*. Darunter versteht er mit Zenon ein System von Lehrsätzen[57]. Und weil für ein solches nur deren Richtigkeit vorausgesetzt wird, nicht

---

[54] Connexus igitur syllogismus est, cuius propositio necessariam consequentiam ex conditione quadam significat, sesumque suspensum connectitur: cuius modi quatuor sunt, duo universi . . . Primus quando retinetur antecedens, ut consequens retineatur. Secundus quando tollitur consequens, ut tollatur antecedens. . . Duo singulares modi contrarii sunt superioribus ex sola connexa propositione antecedentis negationis, et consequentis affirmationis constantes. . . Disiunctus syllogismus est, cuius propositio tametsi verba coniungit, sensum tamen necessaria repugnantia disiungit, ut unam veram esse necesse est, nec plus una. Huius syllogismi duo sunt modi, primus universus, quando unum tollis, ut reliquum retineas: secundus singularis . . quando unum retines, ut reliquum tollas . . .: *Dial.*, 1543, fol. 25r ff.

[55] In hac rerum perpetua et continenti institutione primo iudicio non semper utimur: Potest enim ars integra sine ullo syllogismo perfici atque absolvi: si qua tamen in parte dubitatio nulla fuerit. . .: *Dial.*, 1543, fol. 29v.

[56] In iudicio tres gradus separavi: primi partem in Aristoteleis scholis turbatissimam in ordinem redegi, partem ex aliis transtuli, secundum a Platone diligentissime traditum adscripsi, tertium in eiusdem Republica paulo secus indicatum ad institutum nostrum plenius explicare contendi.: *Dial.* 1543, fol. 3v. Jac. Carpentarius: *Platonis cum Aristotele comparatio*, Paris, 1573 (Ex.: 1) I, p. 17 verweist auf eine Übereinstimmung zwischen Ramus und Plotinus: *Enneades* I, 3, 4.

[57] Dialectica primum est ars, id est comprehensio praeceptorum in rebus aeternis propriorum et ordine dispositorum ad utilem vitae finem spectantium.: Talaeus in: *Dial.*, 1566, p. 9; cf. Anm. 17.

aber die Art ihrer Einsichtigkeit, behandelt Ramus sowohl aus sich selbst einleuchtende wie deduzierte Sätze als für den weiteren Aufbau der Dialektik gleichbedeutend und bildet aus beiden Arten von Sätzen eine Reihe von sachlich zusammenhängenden Argumenten mit dem Ziel einer Gesamterkenntnis. Dabei dienen ihm als Darstellungsprinzipien die Definition und die Einteilung. Denn zur Darstellung einer wissenschaftlichen Lehre, meint er, müsse man zunächst den Sachverhalt als ganzen definieren und dann in seine wesentlichen Glieder einteilen[58]. Als Gewährsmann für diese Lehre zitiert er Platon[59]. Damit verbindet das zweite *iudicium*, d. h. die Methodenlehre, das erste, die Syllogistik, mit dem dritten, der Ideenlehre. Es soll Einzelkenntnisse unter allgemeiner Wesenserkenntnis ordnen. Dieses Verfahren besteht in einem schrittweisen Abstieg vom Allgemeinsten zum Besonderen. Und es rechtfertigt sich nach platonischer Lehre die *anamnesis*, die implizite Teilhabe an den Ideen vor aller *ratio*. Aber es widerspricht der aristotelischen Lehre, daß die Prinzipien der Einzelwissenschaften induktiv erst am Ende rationaler Untersuchung zu gewinnen seien und daß die platonische *dihairesis* voraussetze, was erst bewiesen werden soll[60]. Als Platoniker nimmt Ramus das Ausgehen vom Allgemeinen unbewiesen als richtig. Nun ist aber nicht alles Wissen gleichmäßig sicher begründet. Denn neben unveränderlichen Sachverhalten gibt es auch wandelbare Erscheinungen. Auf den einen gründet apodiktisch festes, unumstößliches Wissen, auf den anderen nur mit Wahrscheinlichkeit geltende subjektive Klugheit[61]. Damit lehrt Ramus ansatzweise die später vorgetragene Unterscheidung der *methodus doctrinae* und *prudentiae*. Aber während er später den Unterschied zwischen Wissen und Mutmaßung methodisch rechtfertigt, begründet er das 1543 noch metaphysisch. Und das kennzeichnet den früheren platonischen Ansatz ebenso, wie später die Ersetzung des metaphysischen durch ein methodisches Prinzip

---

[58] (Iudicii gradus) secundus . . collocationem tradit et ordinem multorum et variorum argumentorum cohaerentium inter se et perpetua velut catena vinctorum ad unumque certum finem relatorum: cuius dispositionis partes duae principes sunt, definitio distributioque: res enim primum universa definienda et explicanda: deinde in partes diducenda est.: *Dial.*, 1543, fol. 27r.

[59] *Dial.*, 1543, fol. 27rf. wird Platon: *Philebos* 16b—17a zitiert.

[60] Arist. *Anal. post.* II, 19 u. ö.; *Anal. pr.* I, 31.

[61] Orationis vis duplex est: altera certam scientiam veritatis: altera fidei persuasionem afferet: qua de re Plato . . in Timaeo nos admonuit. . . Erit igitur Platonis sententia iudicii secundi gemina ratio: altera certae . . scientiae: altera probabilitatis cuiusdam atque prudentiae.: *Dial.*, 1543, fol. 31r.

kennzeichnend ist für die Umdeutung der platonischen in eine aristotelische Grundlage seiner Dialektik.

Die ramistische Methodenlehre begründet sachgemäß ein ganzes Wissenschaftssystem. Und sie kennzeichnet ein Problem-, nicht ein Fundamentaldenken. Folgerichtig beruft sich Ramus hier auf sein antikes Vorbild Cicero[62]. Dessen Darstellung gibt gelegentlich im einzelnen genauere Verfahrensanweisungen als Platon. Aber umgekehrt ist Platons Begründung solider. Wenn deshalb Ramus in der Methodenlehre nach dem Wegfall der platonischen Begründung 1546, und vor der Neubegründung durch die aristotelische *lex* κατὰ παντός, 1555, mehr die Verfahrensweise als die Begründung betont, so rechtfertigt sich das aus dem impliziten Festhalten an dem frühen platonischen Ansatz. Nicht aber hat Ramus die sonst in der antiken Rhetorik, besonders bei Hermogenes, vertretene Art der Methodenlehre übernommen wie sein Lehrer Joh. Sturm.

Als Platoniker will Ramus die Lehren der Dialektik aber nicht nur klassifizieren, sondern auch begründen. Dazu sollen im dritten *gradus* des *iudicium* die Voraussetzungen menschlichen Wissens einsichtig werden. Dessen tiefster Grund ist Gott[63]. Und zu ihm soll die Dialektik auch wieder aufsteigen. Das veranschaulicht Ramus am platonischen Höhlenmythos. Demnach erkennt der Mensch aus sich nur die Abbilder der Dinge, nicht diese selbst. Göttliche Gnade aber hat ihm ein Licht der Erleuchtung geschenkt. Und mit dessen Hilfe soll die Dialektik den Geist aus dem Dunkel bloßer Sinneswahrnehmung zu reiner Erkenntnis führen[64]. Dazu dienen die platonischen Ideen. Weil der Mensch mit ihnen einen

[62] .. oratorum quorum omnis oratio quatuor in partes distributa, exordium, narrationem, confirmationem, perorationem, nihil aliud quam hoc secundum iudicium declarat. In exordio facillime (ut ait Cicero) discit auditor, et quid agitur intelligit. . . Res nil nisi definitur, distribuitur, confirmatur: quae secundi iudicii via est.: *Dial.*, 1543, fol. 30rf.

[63] Postremus superest dialectici iudicii gradus in perspicienda scientiarum virtute ad supremum rerum omnium finem referenda positus, ut laboris humani fructus possit aestimari et optimus rerum omnium parens atque author agnosci. . .: *Dial.*, 1543, fol. 35r.

[64] Nobis dialectica dux adhibeatur, quae a sensibus mentem et a consuetudine cogitationem revocet, imagines suo lumine . . demonstret.: *Dial.*, 1543, fol. 36v; Cum igitur hoc modo dialectica animum ab hisce crassis sensuum umbris avocaverit, omnesque philosophiae regiones peragraverit, in eis suo quibusque ordine descriptis ideas illius sempiternae veritatis . . clarissimas demonstrabit: tum sursum altius ad earum vivum archetypum exemplar excitabit: tum ad intermissas imagines per interpositas imagines revocabit, ut hac umbrarum, imaginumque meditatione confirmatus infinitam illam mentem videat et non videntibus ostendat. .: *Dial.*, 1543, fol. 42v.

Funken göttlichen Geistes in sich hat, ist er zu absoluter Erkenntnis fähig[65]. Diese besteht in einem Aufstieg in drei Stufen. Deren erste ist die Welt in ihrer Schönheit und Inhaltsfülle gemäß platonischer Schau. In der zweiten Stufe wird außer der Gegenständlichkeit auch die Gesetzmäßigkeit der Welt erfaßt. Und in der dritten erreicht der Mensch sein Endziel in der Einsicht höchster ethischer Werte und endlich in der Erkenntnis Gottes[66].

Besonders die zweite Stufe dieses metaphysischen Aufstiegs verdient Beachtung. Gemäß biblischer Anschauung, daß Gott alles nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet habe, sieht Ramus das vollkommenste Abbild des Seins in mathematischer Ordnung. Die Mathematik beschreibe exakt die Vielfalt und Gesetzmäßigkeit des Seins. Und als strenge, untrügliche Wissenschaft diene sie hervorragend als Mittel zur Erkenntnis. Diese Gedanken erinnern gelegentlich an die Unendlichkeitsspekulationen des Nic. Cusanus, so wenn sich Ramus auf die Sphäre der Pythagoreer beruft, deren Zentrum überall, deren Peripherie aber nirgends sei[67].

Die drei Stufen des *iudicium* führen also zu vollkommener Erkenntnis. Dabei untersucht die erste, in vorläufiger Entscheidung, die Wahrheit. Die zweite sorgt für Klarheit und Ordnung des Wissens. Und die dritte vermittelt die Einsicht in die letzten Fundamente allen Denkens und Seins[68]. Damit begründet Ramus seine Dialektik in dieser frühen platonischen Fassung metaphysisch.

---

[65] Cum (dialectica) se ab inchoatis illis umbris ad aeternas absolutasque ideas extulerit multo praestantiora omnia excellentiora agnoscet.: *Dial.*, 1543, fol. 37r; Cum . . clarissimos divini luminis radios dialectica deprehenderit, tum se ad singulares hominum mentes, i. e. radiorum illorum micantes igniculos referet, et umbras illius aeternae veritatis in suis operibus multo perfectius et plenius agnoscet.: *Dial.*, 1543, fol. 38r.

[66] *Dial.*, 1543, fol. 39rff.

[67] Eine Kenntnis des Nic. Cusanus ist bei Ramus anzunehmen wegen der Wirksamkeit von Jac. Faber Stapulensis und Carolus Bovillus in Paris. Außerdem sind dort die cusanischen Opera erschienen, 1514. — Die Berechtigung einer Verbindung von Logik und Mathematik hat Ramus öfters untersucht. Einerseits erreiche man in der Mathematik den vollkommensten Grad an Sicherheit, und sie sei in höchstem Maße logisch: *Scholae mathematicae*, 1569, p. 44, 79. Andererseits hält Ramus Nachahmungen mathematischer Vorbilder in der Logik wegen der Verschiedenartigkeit beider Disziplinen für falsch: *Schol. dial.* VII, 7, 1569, col. 226; *Collect. praef.*, 1599, p. 177. Und endlich erklärt er mathematische Kenntnisse als für das Studium der Logik an sich wertvoll. Wegen der Vorbildung seiner Schüler durch Grammatik und Rhetorik stifte sie aber bei diesen leicht Verwirrung: *Dial.* 1566, p. 293f.

[68] (Iudicio) primo quid sit verum falsumve quaeritur. Secundo res varia multiplexque clarius exponitur. Tertio quantum homini de deo literis nosse fas est, tantum cognoscitur.: *Dial.*, 1543, fol. 43r.

Und die Gleichsetzung der Dialektik mit der Metaphysik erklärt auch seine Behauptung, die aristotelische Metaphysik enthalte nur eine, allerdings mißverstandene, Logik[69].

Mit diesem Aufstieg zu den platonischen Ideen und der Betrachtung der Dialektik *sub specie aeternitatis* erreicht Ramus zwar die Höhe seiner Spekulation. Aber er ist noch nicht am Ende seiner Dialektik. Denn habe man durch die Wesenseinsicht die Dialektik als System begründet, so solle man sie auch im einzelnen anwenden. Damit läßt Ramus die Dialektik noch einmal von vorne beginnen. Nun zwar nicht mehr in Hinsicht auf ihre eigene Begründung, aber auf konkrete Fälle bezogen. Dem entspricht der dritte Teil der ramistischen Dialektik, die *exercitatio*[70]. Das ist angewandte Logik. Und sie besteht praktisch aus denselben Stücken wie die Dialektik als *ars*. Aber sie bedarf, als begründet, ihrerseits nicht mehr der Begründung durch die Ideen. Und weil sie nicht mehr transzendent als auf Gott bezogen, verstanden ist, sondern immanent, rein logisch Sachverhalte klären soll, ist die Syllogistik ihr oberstes Entscheidungskriterium[71]. Zugleich mit der Ideenlehre gibt Ramus auch die Voraussetzung auf, die *ars* könne aus sich die *natura* erreichen. Vielmehr bleibe der Wahrheitsanspruch der Dialektik als *ars* auf die Folgerichtigkeit des Schlusses begrenzt. Denn die Wahrheit der Prämissen ergebe sich, vor aller *ars*, aus dem *lumen naturale*[72]. Ist jedoch ein Sachverhalt als inhaltlich wahr und folgerichtig erwiesen, so kann man aus ihm mittels des *iudicium secundum*, der Methodenlehre, wieder Systeme von Lehrsätzen begründen. Zu diesen gehört auch die Dialektik[73]. Damit beginnt Ramus mit dieser zum dritten Mal. Doch unterscheiden sich die verschiedenen Ansätze wesentlich voneinander, sofern der erste die Dialektik als System begründet, der zweite auf dieser Grundlage praktisch argumentiert und der dritte mittels dieser Argumentation seinerseits wieder das System begründet. Damit leitet das Ende zum Anfang zurück. Der Kreis dialektischer Spekulation ist geschlossen.

Die *exercitatio* weist noch einen anderen wesentlichen und bleibenden Grundzug ramistischer Dialektik auf. Das ist die mit diesem

---

[69] Ramus: *Scholae metaphysicae*, Praefatio, in: *Scholae in lib. artes*, 1569.

[70] *Dial.*, 1543, fol. 43vff.

[71] Cum autem totum corpus orationis syllogismum non impleverit, est nihilominus eius summa ad normam illam conferenda. . .: *Dial.*, 1543, fol. 48rf.

[72] Quamque naturam imitetur ars, assequatur numquam. . . . Dialecticae artis aestimatione sola conclusionis veritas: propositio autem et assumptio multo magis naturalis quodam sensus mentisque ampliore lumine cernuntur.: *Dial.*, 1543, fol. 50r.

[73] *Dial.*, 1543, fol. 50vf.

Problemdenken verbundene praktische, nicht theoretische Behandlungsweise logischer Lehrsätze. Wichtiger als der 1546 und 1550 angegebene spezielle Inhalt der *exerciatio*, die *analysis* und *genesis* von Sätzen[74], ist der nach dem Fortfall dieses dritten Teils der Dialektik (1555) verbleibende rationale Kern dieser Lehre. Das ist die pädagogisch bedingte Auffassung, man müsse die Logik konkret, nicht in falscher Abstraktion darstellen. Und so entspreche dem Wesen der Sache wohl eine Behandlung der Logik in Beispielen, aber nicht nach Art scholastischer Memorialworte. Die besten Mittel logischer Demonstration seien, unter Berufung auf Aristoteles, Beispiele aus Dichtern, nicht aber die gebräuchliche Ersetzung von Begriffen durch Zeichen[75]. Aus pädagogischen Erwägungen formuliert Ramus also seine Lehrsätze immer in Beispielen, nie mittels der üblichen Abkürzungen. Nur in den *Praelectiones* von Talaeus finden sich gelegentlich einige scholastische Memorialworte. Damit verbunden, hält sich Ramus relativ wenig an die aristotelisch-scholastischen Urteils- und Schlußformeln. Er faßt diese, letztlich immer auf der *dialectica naturalis* fußend[76], weniger als logische Beziehungen, kraft deren der Schluß gilt, sondern wesentlich als methodische Anweisungen für die Beweisführung auf. Und als solche lassen sie sich gegenüber den festen aristotelischen Formeln in ihrem sachlichen Inhalt sehr leicht verändern. Daraus erklären sich auch die oft bedenkenlos scheinenden Veränderungen in den späteren Ausgaben des Werkes. Unter diesem Aspekt der *exercitatio*, der methodischen Behandlung konkreter Fälle, sind die späteren Änderungen aber nicht prinzipienlos, sondern folgerichtig. Denn Ramus sucht hier, unter Festhalten an einigen wesentlichen Grundvoraussetzungen, nicht einen neuen Lehrinhalt, sondern nur eine einfachere Darstellungsart. Die dabei auftretenden Änderungen sind im wesentlichen aus der Umdeutung der frühen platonischen Dialektik in eine aristotelische Logik verständlich.

*

[74] *Dial.*, 1546, p. 92, 110.

[75] *Dial.*, 1543, fol. 57vf. lehnt Ramus die scholastischen Memorialworte ab; sie seien commentitia. — Nobilibus exemplis . . tantum tribuo, quantum accuratissimae demonstrationi logicae artis tribui possit. . . Sic enim nominatim iubet Aristoteles octavo Topico (VIII, 1) exemplis. . Homericis utendum esse.: Talaeus in: *Dial.*, 1566, p. 4. Die exempla und der usus bilden, neben den praecepta, eines der Fundamente der ramistischen Dialektik.: Talaeus ibid. p. 3.

[76] . . tota hominis vita nihil aliud esse quam rationis usus, i. e. dialectica naturalis exercitatio debet. .: *Dial.*, 1543, fol. 54r.

Die Kritik durch Perionius und Goveanus, 1543.

Die *Dialecticae institutiones* und die zusammen mit ihnen erschienenen *Aristotelicae animadversiones* erregten in Paris beachtliches Aufsehen. In ihnen sah man eine weit über den Rahmen des Tragbaren hinausgehende Kampfansage gegen die Grundlagen des akademischen Lehrbetriebes. Deshalb wurde Ramus 1544 durch königlichen Erlaß die weitere Verbreitung seiner Lehre untersagt. Er entzog sich jedoch diesem Verbot, indem er 1546 eine neue Ausgabe seiner Dialektik unter Talaeus' Namen veröffentlichte. Darin geht er offensichtlich auf die schon 1543 einsetzende Kritik von Perionius und Goveanus[77] ein. Eindeutig läßt sich das zwar nicht beweisen. Denn er gibt für seine Änderungen weder hier noch später irgendwelche Gründe an. Aber sachlich lassen sich die Änderungen weithin aus der Kritik erklären.

Beide Kritiker gehören der humanistischen Richtung an, nicht der in Paris noch um 1520 blühenden Spätscholastik. Goveanus seinerseits verwirft, wie Ramus, die Subtilitäten der scholastischen *parva logicalia*[78]. Und Perionius folgt mehr noch als Ramus ciceronischer Mode, sofern er die Dialektik als Wahrscheinlichkeitslehre *de quacumque re in utramque partem disserendi* bestimmt und den Wahrheitsbegriff nicht in ihr, sondern in der Metaphysik behandelt wissen will[79]. Dabei halten sich aber beide Kritiker für treue Aristoteliker. Infolgedessen wenden sie sich auch nicht gegen die ciceronischen Elemente bei Ramus, wohl aber gegen die Verunglimpfung aristotelischer Lehren.

Im einzelnen greifen beide Kritiker besonders die ramistische Lehre vom *iudicium* an. Gegen dessen erste Stufe wendet Perionius ein, die Definition des Syllogismus enthalte bei Ramus fälschlich die *quaestio* als Grundbestandteil. Statt dessen sei der Wahrheitsbegriff richtig auf die *enuntiatio*, die Urteilslehre, zu beziehen[80]. Bei der zweiten Stufe beruft sich Perionius auf die galenische Dreiteilung der Methoden und erklärt diese für richtig, die eine ramistische Methode dagegen für unzureichend[81]. Goveanus will den Begriff des *iudicium secundum* durch den der Methode ersetzt

---

[77] Joachimus Perionius: *Orationes duae pro Aristotele . . in P. Ramum* (1543), in: *De dialectica libri III*, Basel, 1554 (Ex.: 6); Antonius Goveanus: *Pro Aristotele responsio adversus P. Rami calumnias* (1543), in: *Opera*, Roterodami, 1766 (Ex.: 1).

[78] Goveanus: *Opera* p. 791a.

[79] Perionius: *Dial.* p. 1, 6, 16, 18, 488ff.

[80] Perionius: *Dial.* p. 522f.

[81] Perionius: *Dial.* p. 415, 447, 529, 531.

wissen, verwirft diese aber, als der Logik disparat, aus deren System[82]. Und die dritte Stufe verweisen beide Kritiker aus der Dialektik in die Metaphysik. Dort seien die von Ramus aufgegriffenen Fragen am Platz. Und Aristoteles habe sie dort, nicht im Organon, mustergültig gelöst[83]. Außerdem lehnt Perionius die ramistische Einteilung der Dialektik in *natura*, *ars* und *exercitatio* ab. Denn diese drei seien wohl Wirkursachen subjektiver Kenntnis der Dialektik, aber nicht deren Teile. Außerdem sei wohl die *natura* allen Menschen gemein, nicht aber die *ars* und *exercitatio*[84].

Mit diesen und weiteren Aussetzungen befaßt sich Ramus in den späteren Ausgaben seines Werkes. Dabei ändert er, werden wir sehen, manches im Sinne der Kritik. Anderes, wie besonders die Darstellung der Methodenlehre, sucht er als richtig zu erweisen.

*

Dialectici commentarii tres, 1546.

Einschneidend verändert hat Ramus seine Dialektik in der Ausgabe von 1546. Geblieben ist hier zwar die Einteilung in *inventio* und *iudicium* einerseits, in *natura*, *ars* und *exercitatio* andererseits[85]. Und letztere macht wieder das dritte Buch aus. Geändert ist aber, wie später noch mehrfach, im ersten Buch die Klassifizierung der *loci*[86]. Vor allem umgestaltet hat Ramus aber den zweiten Teil seiner Dialektik. Dieser enthält nicht mehr die platonisierende Lehre von den drei Stufen. Dabei fällt die Ideenlehre, das Fundament der Fassung von 1543, ohne Erwähnung aus der Darstellung fort. Diese Auslassung bedeutet nicht unbedingt einen Bruch im ramistischen System. Sondern ist aus den Darlegungen zur *exercitatio* von 1543 einerseits, aus der Kritik von Perionius und Goveanus andererseits erklärbar. Denn 1543 hatte Ramus nach der Begründung der Dialektik als System durch die Ideenlehre für die praktische Argumentation nur die beiden ersten, nicht aber die dritte Stufe des *iudicium* verwandt. Und weil sich die in letzterer vorgetragene Ideenlehre als überlogisch, als metaphysisch erweist, kann sie unbeschadet der Begründung der Dialektik als System ausfallen. In dieser Auffassung bedeutet die Auslassung der Ideenlehre nicht notwendig auch ihre Aufgabe. Sie ist nur aus der Dialektik als

---

[82] Goveanus: *Opera* p. 810bf.
[83] Perionius: *Dial.* p. 531; Goveanus: *Opera* p. 811bf.
[84] Perionius: *Dial.* p. 500.
[85] *Dial.*, 1546, p. 3.
[86] cf. Jac. Carpentarius: *Animadversiones*, 1554, fol. 18rff.

System herausgenommen und bildet nun deren metaphysische oder erkenntnistheoretische Voraussetzung. Daraus erklärt sich auch das weitere Festhalten an der *dialectica naturalis* als der Vorbedingung der *dialectica artificialis*. Denn hätte Ramus hier die platonischen Voraussetzungen ganz aufgegeben, so wäre seine Dialektik in diesem Zustand unvollständig und nicht begründet. Unvollständig, sofern beim Fehlen der Urteilslehre die Syllogistik keinen vollen Ersatz für den Wahrheitsbegriff bietet. Und ohne Begründung, weil dann der Dialektik ein für die letzte Entscheidung ihrer Gültigkeit notwendiges Fundament fehlte. Setzt man aber voraus, Ramus habe hier nicht die Grundlage seiner Dialektik aufgegeben, sondern nur deren Theorie vom Systemaufbau getrennt, so ist die Änderung von 1546 aus dem Ansatz von 1543 verständlich. Und zugleich ist das der erste Schritt in Richtung auf die aristotelische Neugestaltung seit 1555.

Die Darstellung von 1546 entspricht — so paradox das klingen mag — im wesentlichen der *exercitatio* von 1543. Diese hatte beim *iudicium* nur zwei, nicht drei Stufen. Und diese genügen für rein logische Argumentation. Aber zugleich steigt ihre Bedeutung gegenüber 1543. Denn sie sind nun nicht mehr Zwischenstufen im System der Dialektik, sondern deren Ende. Damit ändert sich auch das Verhältnis der beiden verbleibenden Stufen des *iudicium* zueinander. Denn die Methode ist der Syllogistik nun nicht mehr in Hinsicht auf die Ideenlehre übergeordnet. Ist nicht mehr als höhere Erkenntnisstufe verstanden. Sondern beide sind einander nebengeordnet und unterscheiden sich durch ihren sachlichen Inhalt. Demnach behandelt der erste Teil der *dispositio*, die Syllogistik, Argumente mit einem einzelnen Sachverhalt, der zweite, die Methodenlehre, solche mit mehreren[87].

Folgerichtig bestimmt Ramus den Syllogismus nun anders als 1543. Denn während er dort die Wahrheit erst in der Ideenlehre erreicht sein läßt, soll hier schon der Syllogismus über wahr und falsch entscheiden[88]. In den späteren *Dialecticae libri duo* verlegt Ramus die Wahrheitsbestimmung in die Urteilslehre[89]. Und 1569 erklärt er einerseits, die Bestimmungen über wahr und falsch seien weder in der Syllogistik noch in der Methodenlehre notwendig, also

---

[87] Dispositio est apta rerum inventarum collocatio. . . Huius autem dispositionis genera. . distingui duo possunt, aut enim argumenti unius erit, aut multorum: syllogismus illic, methodus hic appelletur.: *Dial.*, 1546, p. 56.

[88] Syllogismus igitur erit argumenti cum quaestione constans et firma collocatio, unde quaestio ipsa vera falsave iudicatur.: *Dial.*, 1546, p. 56, cf. Anm. 45.

[89] *Dial.*, 1572, II, 3, p. 62.

der Logik nicht wesentlich. Andererseits heißt es, die Begriffe von wahr und falsch seien *transcendentia* und deswegen schon auf Wahrnehmungen und Begriffe anzuwenden[90].

Die Darstellung der einzelnen Modi des Syllogismus hat Ramus 1546 gegenüber 1543 nicht geändert. Wohl aber die Begründung der Modi mit partikulären Prämissen. 1543 galten nur die Modi mit zwei universalen Prämissen als originär schlüssig, als *modi principes*, die übrigen aber als Subsumptionen unter die universalen Modi. 1546 gibt Ramus außer der aristotelischen *reductio ad impossibile* auch die Reduktion der singulären unter die universalen Modi auf und läßt somit auch die singulären originär schlüssig sein[91].

Über den Syllogismus mit EINem *argumentum* hinaus führt die *dispositio* mit mehreren Gliedern. Das bezeichnet Ramus seit 1546, vielleicht durch Goveanus veranlaßt, als Methodenlehre. Dem ramistischen Methodenbegriff liegt noch die Quintilianische Definition als *brevis et compendiaria via* zugrunde. Denn sie weist präzise kurz und zugleich möglichst leicht und einfach den Weg wissenschaftlicher Darstellung[92]. Sie ist Theorie der sachlichen und systematischen Ordnung des Lehrstoffes, logische Ordnungslehre. Diese *dispositio* hatte Agricola bestimmt als *distributio rerum, quae demonstrat quid quibus locis conveniat et collocandum sit*[93]. Sie hat also die sachgemäße Ordnung eines Systems, nicht die materielle Richtigkeit ihrer Glieder zu beurteilen. Das ergibt sich auch aus der Definition der Dialektik als *ars disserendi*. Diese Art der Methodenlehre unterscheidet sich wesentlich von derjenigen der Paduaner Aristoteliker. Denn diese hatten unter dem Einfluß der averroistischen Unterscheidung der *demonstratio quia* und *propter quid* die Methodenlehre als Beweistheorie verstanden. Das entfällt für Ramus aus unten zu klärendem Grund. Für ihn ist die Methode nicht Beweis sondern Ordnungsprinzip.

Ältere Autoren hatten unter der Ordnungslehre eine Vielzahl ontologischer und logischer Gesichtspunkte zusammengefaßt. Auch Agricola unterscheidet noch zwischen dem *ordo naturalis, arbitrarius* und *artificialis*. Neben diesen sachlichen gibt es aber auch logische, für rationale Darstellung geltende Ordnungsprinzipien.

[90] In eoque (scil. syllogismo) tantum consequentia vel inconsequentia spectatur, ut in methodo tantum natura priorum aut posteriorum . . in neutro autem veritas aut falsitas proprie consideratur. Quare differentia veri et falsi ad totam dialecticam artem non attinet.: *Collect. praef.*, 1599, p. 474; *Schol. dial.* V, 2, 1569, col. 161.

[91] *Dial.*, 1546, p. 59ff.

[92] Talaeus, in: *Dial.*, 1550, p. 269.

[93] Agricola: *De inv. dial.* III, 6, 1528, p. 357.

Demnach soll die systematische Behandlung einer Lehre stets vom Allgemeinen zum Besonderen vorgehen. Ist dagegen der Lehrstoff wegen seiner Mannigfaltigkeit nicht einheitlich und systematisch erfaßbar, so ist er nach freiem Ermessen des Verstandes zu ordnen[94]. Dem stimmt Ramus zu. Auch er unterscheidet zunächst zwei Arten der Methode und bestimmt diese als solche der *doctrina* bzw. der *prudentia*. Deren erste folgt in ihrer Lehranordnung der Systematik der Sachverhalte, der *natura*, sofern sie diese nach dem Grad ihrer Allgemeinheit und ihres Bekanntseins ordnet. Weil nun alles feste Wissen auf einer Kenntnis aus Gründen besteht, müssen diese vor den Einzelfakten, als ihren Folgen, behandelt werden. Ihnen vorangehen muß aber noch die Definition des Gesamtsystems. Von diesem allgemein Geltenden, den Definitionen und Prinzipien, steigt die wissenschaftlich exakte Darstellung mittels der Einteilung stufenweise hinab bis zu den singulären, einfachen Sachverhalten. Dieses deduktive Verfahren gewährleistet in seinem Ergebnis ein hohes Maß an Sicherheit. Aber es läßt sich nicht immer anwenden. Denn gelegentlich ist die Kenntnis der Deduktionsreihe unvollständig. Oder spezielle Sachverhalte sind bekannter als allgemeine. Dann kann die *prudentia*, die persönliche Vernünftigkeit, unter Umgehung der *doctrina*, das Ergebnis nach freiem Ermessen suchen[95].

Die Unterscheidung der *doctrina* und *prudentia* als Methoden führt Talaeus in seinem Kommentar von 1550 auf Cicero zurück, nicht mehr, wie Ramus 1543, auf Platon[96]. Im Ergebnis sind zwar beide Auffassungen gleich. Aber parallel mit der Beziehung auf Cicero tritt die Frage nach dem Gewißheitsgrad zurück hinter die

---

[94] Agricola: *De inv. dial.* III, 8f., 1528, p. 362ff. Eine Vielzahl von Ordnungsbegriffen etwa bei Guil. Fichetus: *Rhetorica*, Paris, ca. 1470 (Ex.: 1), fol. 125rff.

[95] Methodus est multorum et bonorum argumentorum dispositio. Ea duplex est, altera doctrinae, altera prudentiae, non quod utraque prudentiae non sit, sed quod altera doctrinae et artis nil fere habeat, sed ex hominis naturali iudicio prudentiaque pendeat. Methodus igitur doctrinae est dispositio rerum variarum ab universis et generalibus principiis ad subiectas et singulares partes deductarum. . . In qua tantum illud est praecipiendum, ut in docendo generalis et universa declaratio praecedat . . tum sequatur specialis per distributionem partium explicatio, postremo partium singularium definitio et ex idoneis exemplis illustratio.: *Dial.*, 1546, p. 83; (Methodus prudentiae), quae pro conditione personarum, rerum, temporum, locorum consilium disponendi dabit. .: *Dial.*, 1546, p. 88. Entsprechend unterscheidet Ramus in der *Dialectique*, 1555, p. 119ff. zwischen der methode de nature und der methode de prudence. Besondere loci der prudentia behandelt Guil. Fichetus: *Rhetorica*, ca. 1470, fol. 23vf.

[96] Talaeus, in: *Dial.* 1556, p. 255 zitiert die entsprechende Einteilung bei Cicero *De oratore* II, 76, 307.

nach dem Schematismus der Verfahrensweise. Statt die Gewichtigkeit der Glieder, im Sinn der aristotelischen Unterscheidung von Analytik und Dialektik, zu untersuchen, fragt Ramus hier ausschließlich nach der Verfahrensweise. Und aus ihr folgt eine Unterscheidung nach dem Gewißheitsgrad. Denn liefert die *methodus doctrinae* mittels ihrer strengen Regeln ein festes Wissen, so beschränkt sich die *methodus prudentiae* auf Mutmaßungen, liegt doch ihr Entscheidungskriterium im freien Ermessen des Verstandes[97].

Die *methodus doctrinae* und *prudentiae* bedingen sich nicht wechselseitig wie die aristotelische Analysis und Synthesis. Die eine ist nicht die Umkehrung der anderen. Sondern sie unterscheiden sich nur durch den Grad ihrer Präzision. Beide haben zwar ihr eigenes Anwendungsgebiet, die eine in systematischer, die andere in freier, ungebundener Darstellung. Und doch sind es nicht zwei Methoden, sondern, wie bei Agricola, nur eine. Und die geht grundsätzlich vom Allgemeinen aus[98]. Denn die Struktur wissenschaftlicher Systematik erfordert das. Für Ramus fällt nämlich, anders als für Aristoteles, das sachlich Allgemeine mit dem „für uns Bekannteren" (*notiora nobis*) zusammen. Demnach ist für ihn die aristotelische Analysis, der Erweis eines Allgemeinen, als Methode überflüssig. Aber deswegen fällt die aristotelische Unterscheidung von Analysis und Synthesis für Ramus nicht aus. Er verweist sie jedoch aus der Methodenlehre in die *exercitatio*. Da ist neben der *genesis* oder *synthesis* auch die *analysis* berechtigt. Aber diese dient hier nicht dem Erweis allgemeiner Prinzipien und fundamentaler Voraussetzungen, soll also nicht die Grundlagen, das Allgemeine erst klären, sondern nur die Berechtigung aufgestellter Lehrmeinungen untersuchen. Soll nachträglich prüfen, nicht ursprünglich beweisen. Deshalb unterscheiden sich die aristotelische und ramistische Methodenlehre wie Beweistheorie und Wissenschaftslehre. Denn wie die Dialektik als ganze, so soll für Ramus die Methode im besonderen Probleme nur darstellen, nicht beweisen. Und diese Theorie des Wissens bildet

---

[97] Methodus prudentiae . . quae non tradit certas dispositionis leges, ut illa methodus doctrinae, nec ullum firmum et ratum et universale praeceptum habet, sed pro omni arte hoc tantum monet, res in oratione pro conditione personarum . . varie disponi et collocari. Haec itaque tota fere expers artis videbitur, si cum superiore methodo conferatur. .: Talaeus in: *Dial.*, 1550, p. 274f.; Quamobrem methodus artificiosa ad scientiam, methodus prudentiae ad opinionem referenda est.: Talaeus in: *Dial.*, 1550, p. 272.

[98] Methodus igitur et certa dispositionis via sola requiritur, quam unam simplicem doctrina nobis ostendit universa primum generaliaque, deinde specialia et singularia collocantem.: *Dial.*, 1546, p. 84.

für Ramus eine Einheit, nicht eine Mehrheit wie die *demonstratio quia* und *propter quid* der Aristoteliker.

Die spätere Behauptung, es gebe nur EINe Methode[99], widerspricht daher nur scheinbar ihrer Unterteilung in die *methodus doctrinae* und *prudentiae*. Denn auch nach dem Fortfall dieser Unterscheidung behandelt Ramus beide Arten, allerdings ohne Verwendung der Begriffe *doctrina* und *prudentia*. Und Talaeus erklärt dazu, es gebe nur EINe Methode der *doctrina*[100]. Das ist folgerichtig. Denn die laxe *prudentia* ist der strengen *doctrina* nicht gleichwertig neben-, sondern als unvollkommene Abart untergeordnet. Deshalb läßt Ramus seit 1556 zwar nur eine Methode gelten, aber diese hat zwei Anwendungsformen: eine strenge und eine laxe. Beide Verfahrensweisen sind nur *illustrationes* der EINen Methode[101].

Ramus macht die Methodenlehre zum Kernstück seiner Dialektik. Damit geht er über ältere Lehren hinaus. Denn die alte Einteilung der Logik in *inventio* und *iudicium* enthält in letzterer nicht die Methode[102]. Und die aristotelische Methodenlehre ist ebenfalls nicht in der Logik behandelt[103]. Deshalb betrachtet Ramus die Methode zu Recht als in der Dialektik neues Lehrstück[104] und deren auf Platon zurückgreifende[105] deduktive Darstellungsweise wissenschaftlicher Probleme allein als sachlich berechtigt. Denn das Wissen ist methodisch einheitlich. Nicht aber sind die theoretischen Disziplinen nach der synthetischen, die praktischen aber nach der analytischen Methode darzustellen, wie die Paduaner Aristoteliker lehren. Denn auch Aristoteles habe nur EINe Methode gelehrt[106]. Letztes Ziel dieser ramistischen Methodenlehre ist somit eine wohl definierte und hinlänglich eingeteilte Problemdarstellung[107]. Denn was *clare et distincte* eingeteilt ist, erfüllt die Voraussetzungen festen Wissens. Damit entspricht die ramistische

---

[99] Ramus: *Quod sit unica doctrinae instituendae methodus*, Paris, 1556 (RTI Nr. 28), u. ö.

[100] *Dial.*, 1556, p. 247ff., 256, 265f.

[101] *Dial.*, 1566, p. 418ff., 430ff.; *Dial.*, 1572, II, 18f., p. 87ff.

[102] Talaeus in: *Dial.*, 1550, p. 175f. Die Bezeichnung des zweiten Teils der Dialektik als dispositio ist angemessener als iudicium, weil unter ersterer auch der Methodenbegriff enthalten ist.

[103] Talaeus in *Dial.*, 1550, p. 274ff.

[104] Vorangegangen waren Ramus hierin Melanchthon: *Dial. libri IV*, 1528, und Joh. Sturmius: *Partit. dial.*, 1539.

[105] Talaeus in: *Dial.*, 1550, p. 269ff.

[106] Talaeus in: *Dial.*, 1566, p. 374ff. mit Quellenbelegen; cf. *Dial.*, 1572, II, 17, p. 87.

[107] *Dial.*, 1572, II, 18, p. 88; cf. Talaeus in: *Dial.*, 1550, p. 157.

Methode also weder der aristotelischen Analysis noch der Synthesis, sondern wesentlich der definitiven Methode.

*

Dialectique, 1555; *Dialecticae libri duo*, 1556.

Eine zweite große Änderung im ramistischen System zeigt sich 1555/56. Wieder ging ihr eine scharfe Kritik voraus. Jacobus Carpentarius stellte 1554 die ramistische Dialektik nach ihren ersten sieben Auflagen dar, wies auf ihre zahlreichen Änderungen hin und folgerte daraus, sie sei völlig prinzipienlos, ein wirres Durcheinander widersprechender Lehrmeinungen. Nicht einmal die verschiedenen Definitionen der Dialektik stimmen überein[108]. Beim *iudicium* habe Ramus erst die drei Stufen, d. h. die Syllogistik, Methode und Ideenlehre behandelt, dann die Ideenlehre fortgelassen und schließlich die Urteilslehre hinzugefügt[109]. Mit der Behauptung, es gebe nur EINe Methode, habe er verschiedenartige Elemente in simpler Vereinfachung zu Unrecht vermengt[110]. Ferner sei die Einteilung in *natura*, *ars* und *exercitatio* allen *artes* eigentümlich, nicht nur der Dialektik[111]. Und die *exercitatio* habe Ramus ihres eigentlichen Inhalts, der *imitatio*, entleert, weil er alle Autoritäten, deren Vorbild man nachahmen kann, ablehnt[112]. Das einzige Bleibende in den einander widersprechenden Ausgaben der ramistischen Dialektik sei die schamlose Kritik bestehender Lehren.

Daraufhin hat Ramus seine Dialektik wieder umgearbeitet, und zwar fügt er in den folgenden Ausgaben die Urteilslehre ein, läßt dafür aber die *exercitatio* aus. Folglich enthalten alle Ausgaben seiner Dialektik seit 1555 nur zwei, nicht mehr drei Bücher. Die älteste Ausgabe in zwei Büchern ist die französische *Dialectique* von 1555. Ihr entsprechen die lateinischen *Dialecticae libri duo* von 1556.

Aus philologischem Interesse hat man in neuerer Zeit die *Dialectique* als die älteste französisch-sprachige Logik stärker beachtet. Sie ist nach der deutschen *Dialectica* von Ortholphus Fuchsperger 1533, der *Loica in lingua volgare* des Antonio Tridapale dal Borgo 1547, der *Loica* des Niccolò Massa 1549, der *Rule of Reason* von Thomas Wilson 1551 und Alessandro Piccolominis *L'instrumento*

[108] Jac. Carpentarius: *Animadversiones in libros tres Dial. Inst. P. Rami*, Paris, 1554, (Ex.: 1), fol. 5vff.

[109] Carpentarius: *Animadv.*, fol. 28v.

[110] Carpentarius: *Animadv.*, fol. 35rff.

[111] Carpentarius: *Animadv.*, fol. 9r.

[112] Carpentarius: *Animadv.*, fol. 38r.

della filosofia 1552 eines der ältesten nationalsprachigen Logikkompendien. In Abwandlungen ist sie 1556, 1576 und 1577 neu gedruckt worden. Ferner ist die ramistische Dialektik mehrfach noch im 16. Jh. übersetzt worden, englisch von Makylmenaeus 1574, Fenner 1584 und Fraunce 1588; deutsch von Beurhusius 1587 und Wasserleiter 1590, holländisch von Spieghel 1585. Auch sonst finden sich im 16. Jh. nationalsprachige Logiklehrbücher, z. B. von Scandianese 1563, Lever 1573, Bütner 1574, Canaye 1589 und Blundeville 1599 sowie italienische Übersetzungen von Agricola 1567 und Georgius Trapezuntius 1567. Alle diese Ausgaben waren für Anfänger bestimmt, nicht für Gelehrte. Maßgebend waren immer noch die lateinischen Werke. Keines der nationalsprachigen Logiklehrbücher vor der Logik von Port Royal hat erheblichen Sachwert. Sie sind vorwiegend nur philologisch interessant. Deswegen genügt auch bei Ramus die Darstellung nach der lateinischen Ausgabe von 1556.

Durch den Ausfall der platonischen Ideenlehre hatte sich eine Lücke im ramistischen System ergeben, so daß der ehemals dort vorgetragene Wahrheitsbegriff nun neu begründet werden muß. Die Syllogistik bietet dafür keinen Ersatz. Denn sie sichert nur die Richtigkeit der Ableitung aus den Prämissen, nicht deren sachliche Wahrheit. Für die Formulierung des aus dem gesunden Menschenverstand übernommenen Wahrheitsbegriffs hatte Ramus nun eine andere Erklärung zu finden. Dazu bestimmte er die Logik insgesamt als Theorie der Wahrheitsfindung[113]. Darum steht nun der Wahrheitsbegriff bei ihm nicht mehr am Ende der Dialektik, sondern an deren Anfang. Und so gilt ihm seit 1556, unter Anlehnung an Aristoteles, als erster Teil der *dispositio* die Lehre vom Urteil, die *enuntiatio*, später als *axioma* bezeichnet[114]. Damit baut sich das *iudicium* wieder in drei Stufen auf. Deren erste, das *axioma*, behandelt die Bestimmungen von wahr und falsch. Der Syllogismus untersucht die Schlüssigkeit. Und die dritte, die Methodenlehre, handelt von der Ordnung der Lehrstücke gemäß ihrer Klarheit[115].

Das tiefste Fundament seiner Urteilslehre übernimmt Ramus aus der Beweistheorie des Aristoteles. Dieser hatte die apodiktischen wissenschaftlichen Sätze, die Prinzipien, durch die sog. *lex* κατὰ παντός (*de omni*), καθ᾽ αὑτό (*per se*) und καθ᾽ ὅλου [πρῶτον] (*univer-*

[113] Dialectica bene disserendi gratia nobis discenda est, quia nobis ostendit veritatem proindeque falsitatem omnis orationis. .: *Dial.*, 1556, p. 2.

[114] Dispositio logica tres species habet, enuntiationem, syllogismum, methodum. Enuntiatio est dispositio, qua enuntiatur aliquid de aliquo. .: *Dial.*, 1556, p. 147f.

[115] *Dial.*, 1572, II, 17, p. 87; cf. Talaeus in: *Dial.*, 1550, p. 176.

saliter primum) bestimmt. Diese Sätze bezeichnen für Aristoteles schlechthin die logische Notwendigkeit einer Prädikation, d. h. eine dauernde und unlösbare Verbindung von Subjekt und Prädikat[116]. In diesem Sinne sind sie auch später aufgefaßt worden[117]. Zabarella erklärte sie als verschiedene Grade der Notwendigkeit. Danach steigert sich diese von der *lex de omni* über die *lex per se* bis zur *lex universaliter*[118]. Und Joh. Sturm erklärte diese Sätze als Kennzeichen des immer Wahren, *sempiternum verum*[119]. Diese Auffassung übernimmt Ramus von seinem Lehrer Sturm nach anfänglicher Ablehnung[120]. Aber er überträgt diese Sätze von der Urteilslehre auf die gesamte Logik, macht sie zu deren Materialprinzip, im Unterschied zur Methode, dem Formalprinzip. Zugleich deutet er die drei Sätze um. Danach kennzeichnet die *lex de omni* das notwendig Wahre schlechthin, nicht mehr nur die allgemein stattfindende faktische Verbindung von Subjekt und Prädikat. Die *lex per se* erfordert die Zuordnung einander homogener Glieder, nicht mehr nur, daß Subjekt und Prädikat wesentlich zusammengehören. Und nach der *lex universaliter* soll eine Prädikation nicht nur rein konvertibel sein, auch die Darstellungsweise soll dem sachlichen Inhalt entsprechen[121]. Damit bezieht Ramus diese Bestimmungen nicht mehr, wie Aristoteles, auf einzelne Sätze, sondern auf das ganze System der Logik. Sie sollen die Richtigkeit, Einheitlichkeit

---

[116] Enuntiatio immediata, scientifica, ab Aristotele primo de Demonstratione (*Anal. post.* I, 4) vocatur principium, ut quae primum sit suae scientiae lumen: et ibidem tribus his notis notatur, de omni, per se, universaliter primum. Enuntiatio est de omni, cum affirmatur omnino et necessario: per se, cum constat e partibus inter se essentialibus: universaliter primum, cum partes eaedem reciprocae sunt..: *Dial.*, 1556, p. 171.

[117] Etwa von Vincentius Beluacensis: *Speculum doctrinale*, Venetiis, 1496 (Ex.: 1), lib. III, 53, fol. 41rbf.; Jodocus Clichtoveus: *Introductiones artificiales in logicam Jac. Fabri Stapulensis*, Lugduni, 1535 (Ex.: 1), fol. 200vff.; Joh. Caesarius: *Dialectica*, Paris 1533 u. ö.; cf. Ong: RMDD p. 239f.; Jod. Willichius: *De methodo*, Francof. ad Viadrum, 1550, (Ex.: 12), fol. 32vf.

[118] Jac. Zabarella: *Opera logica*, Coloniae, 1597 (Ex.: 1), p. 345ff.; entsprechend P. Bayle: *Systema totius philosophiae*, in: *Oeuvres*, La Haye, 1731 (Ex.: 1), IV, 239.

[119] Joh. Sturmius: *Partit. dial.*, 1549, III, fol. 9vf.

[120] *Arist. anim.*, 1548, p. 148.

[121] Ea autem sunt axiomata illa et principia de materia formaque artis. De materia artis, ut praecepta omnia sint primo . . de omni, i. e. necessario omninoque vera: secundo . . per se, i. e. homogenea et cognata: tertio . . universaliter prima, i. e. propria, ita ut generalia generaliter et semel, specialia per singulas species doceantur. Haec de materia artis praecepta sunt. De forma autem artis res est brevior: ut generalia praecedant, specialia sequantur . .: Talaeus in: *Dial.*, 1566, p. 2; cf. *Schol. dial.*, 1569, II, 1, col. 31; *Collect. praef.*, 1599, p. 176, 181, 506ff.

und Folgerichtigkeit wissenschaftlicher Arbeit garantieren[122]. Und mit ihrer Hilfe beurteilt Ramus die Richtigkeit ganzer Lehrsysteme, wie der aristotelischen Logik oder der Mathematik[123].

Diese drei Sätze sind einerseits Materialprinzipien der Dialektik, andererseits aber auch ihre Universalprinzipien. Denn der Urteilslehre mit ihrer sachlich richtigen und allgemeinen Bestimmung einer Prädikation entspricht die *lex de omni*. Der Syllogistik entspricht die *lex universaliter*, denn beide gehen deduktiv vom Allgemeinen aus. Und der methodischen Zuordnung einander homogener Glieder entspricht die *lex per se*[124]. Damit fällt letztlich auch die Methode, als Formalprinzip der Dialektik, unter diese Sätze. Und weil sich durch Aufteilung des Methodenproblems in spezielle Fragen die *loci* gewinnen lassen[125], sind in den drei Prinzipien *de omni*, *per se* und *universaliter* die Grundlagen der gesamten Dialektik formuliert. Sie enthalten zugleich deren materiale Voraussetzungen, die *claritas* (*de omni*) und *distinctio* (*per se*), sowie die Postulate der Allgemeingültigkeit (*de omni*, *universaliter*) und methodischer Ordnung (*per se*).

Mit diesen aus Aristoteles verallgemeinerten Prinzipien hat Ramus seiner Dialektik wieder ein festes Fundament gegeben. Er hat hiermit zugleich alle bloße Wahrscheinlichkeitslehre und rhetorische Wortklauberei aufgegeben zugunsten unumstößlicher Gewißheit. Denn durch diese Sätze sind die Fundamente der Wissenschaften gekennzeichnet: Sie müssen wahr sein, homogen gegliedert sein und den Grund des Wissens kennzeichnen[126]. Und namentlich durch

---

[122] His legibus caeterae singulares artes componuntur: his vinculis doctrinarum reliquarum theoremata continentur: ut nihil falsum, fortuitumve, nihil heterogeneum, nihil inaequabile doceant, nihil ὕστερον πρότερον confundant.: *Schol. met.*, Praef., in: *Schol. in lib. artes*, 1569, fol. Mm6v.

[123] Talaeus in: *Dial.*, 1556, p. 4, 19f., erklärt, das aristotelische Organon genüge diesen Sätzen nicht, während Ramus 1571 behauptet, das Organon stimme mit ihnen überein, *Collect. praef.*, 1599, p. 507.

[124] Joh. Riger: *P. Rami Dialecticae libri duo*, Francof., 1588, (Ex.: 1), p. 93, 120, 172f.

[125] Conr. Neander: *Tabulae* . . in . . *P. Rami Dial.*, Francof., 1588, p. 125, 212, 217. In Form dieser Fragen behandelt Ph. Melanchthon, *Erot. dial.*, 1548, fol. 54vff. die Methodenlehre.

[126] Tres hae sunt leges documentorum artis propriorum: prima . . lex veritatis, secunda . . lex iustitiae, tertia . . lex sapientiae dicatur. Atque eiusmodi enuntiatorum ita catholicorum iudicium verissima et prima scientia est.: *Dial.*, 1566, p. 229; Hae tres leges artium conveniunt cum tribus notis veri christiani (Psalmo 15), quae sunt integritas, iustitia et veritas: quae tria respondent tribus illis capitibus, novo homini attributis, Ad Ephes. 4. v. 24.: C. Neander: *Tabulae* . ., 1591, p. 139.

diese drei Sätze begründet Ramus später, in der Auseinandersetzung mit Jac. Schegkius, seinen Anspruch, echter Aristoteliker zu sein[127].

*

Dialecticae libri duo, 1566.

Diese so aus aristotelischen Prinzipien begründete Logik formt Ramus 1566 noch einmal in ihrer Darstellungsweise um. Nun macht er die von ihm auch früher schon gelegentlich befolgte Zweiteilung, die platonische Dichotomie, zum logischen Einteilungsprinzip schlechthin. Während er ursprünglich vier Gesichtspunkte der Einteilung angegeben hatte, aus *causa* und *effectum* und in *adiuncta* und *subiecta*[128], bedient er sich nun durchgehend der Zweiteilung. Denn es gebe nur konträre Arten einer Gattung, nicht mehr. Nach diesem im einzelnen gerechtfertigten[129] Verfahren teilt Ramus die Logik als ganze ein. Solche Zweiteilungen sind z. B. *inventio — iudicium, verum — falsum* sowie *affirmatio — negatio.* Entsprechend teilt er das *iudicium* ein in das *enuntiatum* und eine hier nicht benannte, 1572 als *dianoeticum* bezeichnete Art. Letztere wiederum enthält als Unterarten den Syllogismus und die Methode[130]. Die Syllogismen wiederum ordnet Ramus danach, ob deren Mittelbegriff in beiden Prämissen an gleicher Stelle steht oder nicht. Daraus folgert er, die aristotelische Reihenfolge der syllogistischen Figuren sei umzukehren. Und Talaeus erklärt diese Dichotomie für logisch angemessener als die aristotelische Dreiteilung[131].

Damit hat Ramus für seine logikalische Technik die endgültige Form gewonnen. Die Dichotomie eignet sich vorzüglich zu einfacher und klarer Darstellung. Und verbindet man sie mit der methodischen Anordnung nach der Allgemeinheit, so ergibt das eine vollständige, wohl geordnete Begriffspyramide. In solch systematischer Gliederung findet man bei den Ramisten ganze nur aus Dichotomien und

---

[127] *Collect. praef.*, 1599, p. 176ff.

[128] *Dial.* 1543, fol. 16vf.; *Dial.*, 1546, p. 43ff.; *Dial.*, 1550, p. 135ff.

[129] Talaeus in: *Dial.*, 1566, p. 150ff. verteidigt die platonische Dichotomie, *Politicus* 287b, gegen die Einwände des Aristoteles, *De partib. anim.* I, 2f.; 642b.

[130] Iudicium est enuntiati aut syllogismi et methodi.: *Dial.*, 1566, p. 219; Partitio iudicii bifariam fit, et dichotomia retinetur a P. Ramo.: Talaeus in: *Dial.*, 1566, p. 220.

[131] Syllogismi simplicis duo genera sunt: primum est, ubi argumentum uno modo disponitur, et species duas habet. . d. h. die 3. und 2. Figur . . Syllogismus simplex secundi generis est, ubi argumentum antecedit in propositione definite, sequitur in assumptione affirmate . . d. h. die 1. Figur.: *Dial.*, 1566, p. 291, 305, 316.

Tabellen bestehende Bücher ohne weiteren Text[132]. Dieser Darstellungsweise bedient sich auch, dadurch auf ein besseres Verständnis hoffend, z.B. Jac. Martini in seinem für ramistisch vorgebildete Leser bestimmten Kompendium der aristotelischen Logik[133].

*

Dialecticae libri duo, 1569, 1572.

In den beiden letzten Fassungen seiner Dialektik von 1569 und 1572 hat Ramus die Syllogistik neu behandelt. Seit 1569 läßt er die Quantifikationsbezeichnungen der Prämissen fort. Ferner formuliert er zwar noch die dritte syllogistische Figur, faßt deren Inhalt aber zu einem Enthymema zusammen[134]. Auf Grund dieser Voraussetzungen bricht Ramus 1572 endgültig mit der Tradition. Hier unterscheidet er nämlich zwischen dem expliziten und dem sog. *syllogismus contractus*. Letzteren formuliert er nicht explizit als dreigliedrigen Schluß, sondern als Enthymema in Form der *quaestio* oder *conclusio*, unter Beifügung des *argumentum*, des Mittelbegriffs, als Nachsatz. Dieser *syllogismus contractus* soll aber nur für die dritte aristotelische Figur gelten[135]. Vor allem aber deutet Ramus hier den logischen Aufbau und die Begründung der syllogistischen Figuren um. Die Anordnung der Modi richtet sich zwar noch nach der Stellung des Mittelbegriffs. Auch die Unterscheidung von generellem, speziellem und singulärem Syllogismus behält Ramus bei. Aber diese soll nicht mehr auf der Geltung des Gattung-Art-Verhältnisses, sondern nur auf dem materialen Inhalt der Prämissen beruhen. Deshalb gibt Ramus die Quantität der Prämissen nicht mehr explizit an, so daß diejenige der *conclusio* rein material aus dem Sachverhalt der Prämissen folgt, nicht mehr formal aus den begrifflichen Beziehungen zwischen Prädikats-, Subjekts- und Mittelbegriff. Außerdem führt Ramus hier nur zwei Arten des *syl-*

---

[132] z.B. *P. Rami Professio regia . . per Jo. Th. Freigium . .*, Basel, 1576 (Ex.: WR).

[133] Jac. Martini: *Logicae peripateticae per dichotomias in gratiam Ramistarum resolutae libri duo*, Ed. IV, Wittebergae, 1614 (Ex.: WR).

[134] *Dial.*, 1569, II, 9, p. 366f. faßt Ramus Syllogismen der 3. Figur (Constantia est virtus, at est confidentia, quaedam igitur confidentia est virtus) zusammen zu einem Enthymema (Quaedam confidentia est virtus, ut constantia).

[135] Çontractus (Syllogismus est) quando argumentum pro exemplo ita subiicitur particulari quaestioni, ut utramque partem antecedens et assumptione affirmatum intelligatur. Quaedam confidentia est virtus, ut constantia . . .: *Dial.*, 1572, II, 10, p. 73. J. Jungius: *Logica Hamburgensis*, 1638, p. 213 führt für den syllogismus contractus auch Beispiele aus der 1. Figur an.

logismus explicatus an, der 2. und 1. aristotelischen Figur entsprechend[136]. Damit reduziert er die Modi des Syllogismus letztlich auf einen positiven (*Barabara*) und drei negative (*Cesare, Camestres, Celarent*). Die partikulären und singulären Modi sind für ihn, wie 1543, Spezialfälle der generellen. Und die 3. Figur entfällt, weil sie sich als *syllogismus contractus* formulieren läßt.

Die Ausgabe von 1569 ist die letzte vollständige Fassung des Werkes. In ihr hat Ramus, wie schon 1566, die zum tieferen Verständnis des Textes wichtigen und den ganzen Systemaufbau meist erst begründenden *Praelectiones* von Talaeus neu redigiert. In der Ausgabe von 1572 aber fallen diese fort. Danach verbleibt nur ein knappes, auf den äußeren Schematismus beschränktes Kompendium der Dialektik. Gleichwohl wurde diese letzte Fassung des Werkes in der ramistischen Schule allgemein als Lehrbuch benutzt. Ihr äußerer Schematismus galt später als Kennzeichen ramistischer Dialektik schlechthin. Und gerade diese Vereinfachung hat die enorme Verbreitung ramistischer Lehren bewirkt. Denn sie entsprach dadurch dem Fassungsvermögen der Studenten besser als das aristotelische Organon. Und sie war, anders als die Mehrzahl der Logikkompendien des 16. Jh. systematisch angelegt, nicht als Kommentar zu Aristoteles. Pädagogisches Geschick zeichnet zwar auch andere Logiklehrbücher jener Zeit aus[137]. Aber deren Bedeutung erschöpft sich meist darin. Oder sie enthalten nur althergebrachtes Lehrgut. Ramus dagegen verbindet pädagogisches Geschick mit logischem Scharfsinn, der seinen Schülern weithin fehlt. Sie haben ihren Meister wie einen Gott verehrt[138], aber die tiefste Begründung seiner Dialektik übersehen und bloß deren äußeren Schematismus zurückbehalten. Nur die sog. „Systematiker" Keckermann, Alstedius, Jungius u. a. haben die Neigung dieses Logikers zur Systematik verstanden. Und in ihnen lebt nach 1600 seine nun durch aristotelische Elemente bereicherte Lehre noch einmal auf.



Zusammenfassung.

Diesen speziellen Wandlungen der ramistischen Lehre entspricht die zunächst unbedeutend scheinende Änderung in der Definition des *genus* der Dialektik. 1543 und 1550 hatte Ramus sie als *virtus*

---

[136] *Dial.*, 1572, II, 11f., p. 73ff.

[137] So ist die *Dialectica* des Joh. Caesarius mindestens 30 mal gedruckt worden.

[138] Mihi . . in philosophia . . caeco Ramus instar Christi fuit.: J. Th. Freigius: *P. Rami vita*, in: *Collect. praef.*, 1599, p. 622.

bestimmt, 1546 als *facultas*. Und diesen Begriff hatte er im Anschluß an ältere Überlieferung[139] in *natura, ars* und *exercitatio* unterteilt. Darin enthält die *dialectica naturalis* eine gegenstandstheoretische Begründung der Logik als System, sofern der Verstand die Sachverhalte richtig aufnimmt und daraus die Sätze der Logik als *ars*, als System, verallgemeinert. Diese Voraussetzung erklärt Ramus 1543 durch die platonische Ideenlehre. Letztere trägt er 1546 nicht mehr vor. Dabei gibt er die Begründung der *dialectica artificialis* durch die *dialectica naturalis* nicht auf[140]. Aber er nimmt die gegenstandstheoretische Grundlage (*natura*) aus der Darstellung der Logik heraus. Nach Fortfall aller erkenntnistheoretisch-metaphysischen Vorentscheidungen versteht Ramus die Logik als Theorie begrifflicher Beziehungen. Folglich definiert er sie, bei Wegfall der *dialectica naturalis*, allein als *ars*. Damit muß ihre innere Systematik aus sich gerechtfertigt werden. Die sachliche Wahrheit ihrer Urteile wird nicht mehr einfach von außen übernommen. Sondern diese werden, unbeschadet ihres ontologischen Wahrheitsanspruches, nun als rein logische Beziehungen verstanden und auf ihre Folgerichtigkeit bestimmt. Das ist der Sinn der zenonisch verstandenen *ars*. Hätte Ramus diese aber aristotelisch als *habitus* aufgefaßt, dann wäre die Logik nicht als System logischer Beziehungen, sondern lediglich als eine der Arten intellektuellen Vermögens, wäre funktionell, nicht substantiell bestimmt. Und dann träfe auf sie der Vorwurf des heute sog. Psychologismus zu. Auch gegen die durchgehend befolgte und 1566 besonders proklamierte Verwendung von bloßen Beispielen statt allgemeiner Regeln für logische Lehren trifft dieser Vorwurf nicht zu. Denn Ramus beschreibt keine psychologischen Denkprozesse. Sondern er formuliert seine Sätze inhaltlich, nicht formalistisch. Und gerade dieser Inhalt wird durch die *lex de omni*, *per se* und *universaliter* auf seine innere Logizität hin bestimmt. Damit lehrt Ramus durchgehend eine Inhaltslogik, aber keine Klassenlogik[141]. Denn er operiert nicht mit Mengenbegriffen, sondern mit rein logischen Beziehungen der Prädikation. Damit ist er guter Aristoteliker, auch wenn er den „peripatetischen" Schulen der Zeit nicht zustimmt. Ramus greift in seiner Spätzeit zwar nur wenige aristotelische Lehrstücke auf, interpretiert sie auch weithin nach seinem eigenen Maßstab. Aber aus ihnen gestaltet er eine konsequente Inhaltslogik und begründet diese aus ihr eigenen Prin-

---

139 cf. Guil. Fichetus: *Rhetorica*, ca. 1470, fol. 5v.
140 *Dial.*, 1566, p. 9f.
141 cf. Ong: RMDD p. 183, 201ff.

(Die Ziffern verweisen auf die Anmerkungen dieser Darstellung.)

1543	1546	1556	1566	1572
virtus [19] natura, doctrina, exercitatio [13] dial. naturalis [13] ars: inventio-iud. [27]	facultas [19] natura, ars, exercitatio [85] (dial. naturalis) ars: inv.-disp. [85]	ars inv.-disp.	ars (natura-ars) inv.-iud.	ars inv.-iud.
inventio [30]	inventio [86]	inventio	inventio	inventio
iudicium [43] — 1. syllogismus [45] 2. methodus [58] 3. ideae [63]	dispositio [87] — 1. syllogismus [88] 2. methodus [92] —	dispositio [114] 1. enuntiatum 2. syllogismus 3. methodus —	iudicium [130] { enuntiatum { {syllogismus { {methodus —	iudicium { axiomaticum { diano- {syll. { eticum {meth. —
— —	— —	enuntiatum [116] lex de omni	enuntiatum lex de omni	axioma lex de omni
syllogismus [45] (fig. Arist.)	syllogismus [88] (fig. Arist.)	syllogismus (fig. Arist.)	syllogismus dichotomia	syll. [135] contract. explic.
methodus [58] (doctrinae) [61] (prudentiae) [61]	methodus [92] doctrinae [95] prudentiae [95]	methodus doctrinae unica [100] (prudentiae)	methodus unica (stricte) [101] (laxe)	methodus unica per exempla artium per exempla poetarum
ideae [63]	—	—	—	—
exercitatio [70]	exercitatio		(exempla) [75]	
Platonismus		lex de omni	dichotomia [129]	

zipien. Die *lex de omni* . . . ist damit Kernstück der späten ramistischen Dialektik. Diese folgt zwar nicht dem Aufbau des aristotelischen Organon. In ihrer Grundhaltung einer eigenständigen, innerlogischen Systematik entspricht sie aber dem Geiste des Meisters. Und so ist der Anspruch begründet, Ramus verteidige Aristoteles gegen die Aristoteliker seiner Zeit[142].

Die verschiedenen Fassungen seiner Dialektik weisen trotz aller sachlichen Änderungen einige bleibende Grundzüge auf. Und die Änderungen betreffen weniger einzelne losgelöste Lehrstücke als eine weitgehende Umdeutung ihrer Grundlage. Damit ist die Ersetzung platonischer durch aristotelische Lehren der Kernpunkt der Entwicklung der ramistischen Dialektik. Aber notfalls kann sogar vom systematischen Standpunkt die platonische mit der aristotelischen Begründung zusammen gelten. Denn diese beziehen sich auf verschiedene Sachverhalte. Die platonische ist metaphysisch und bestimmt die ontologischen und erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der Dialektik. Die spätere aristotelische Begründung dagegen ist rein logisch und bestimmt die innere Struktur der Argumentationsglieder. Beide Standpunkte schließen einander nicht aus, sondern ergänzen sich.

In ihrem Kern aber ist diese Dialektik weder platonisch noch aristotelisch. Sondern drei für das 16. Jh. typische Grundzüge kennzeichnen sie. Das sind: die Kritik geltender Autoritäten, die Verwendung ciceronischer Lehrstücke und die Ersetzung von Formeln durch Methoden. Ramus lehrt, anders als Aristoteles, nicht eine „reine", sondern eine angewandte Logik. Diese ist fundamentales wissenschaftstheoretisches Werkzeug, ist Methode, nicht Formel. Ist Praktik, nicht Theorie. Ist Ordnungs-, nicht Beweislehre. Als Wissenschaftstheorie ist sie die rationale Voraussetzung zur Neugestaltung der zeitgenössischen Wissenschaften. In systematischer Hinsicht dagegen ist sie schwach, sowohl bezüglich der Strenge ihres inneren Aufbaus, wie in der Begründung ihrer einzelnen Sätze. Die Logik des 16. Jh. ist nicht formalistisch. Deshalb verkennt man Ramus' eigentliche Bedeutung, wenn man seine einzige Bereicherung in den nach ihm benannten singulären Syllogismen sieht. Vielmehr hat er hervorragend die systematische Ausgestaltung eines großen Teils der wissenschaftlichen Darstellungen seiner Zeit beeinflußt. Darin liegt seine eigentliche Bedeu-

[142] Aristotelis legitimam philosophiam ex Aristotelis lege atque mente tuemur et defendimus.: *Schol. dial.* 1569, II, 5, col. 42; ähnlich *Schol. dial.* II, 1, col. 31; *Collect. praef.*, 1599, p. 46, 467 u. ö.

tung. Und trotz aller schwerwiegenden Bedenken darf man ihn nicht als prinzipienlosen Renommisten, rhetorischen Schönredner oder unsystematischen Eklektiker erklären. Derartige Bezeichnungen sind einseitig und werden seiner eigentlichen Bedeutung nicht gerecht. Sondern Ramus kann zu Recht als der neben Zabarella bedeutendste Logiker des 16. Jh. gelten.

NATURAL BELIEF AND THE ENIGMA OF HUME

by Ronald J. Butler

Most critics of the *Dialogues Concerning Natural Religion* have come away convinced that this work, more than anything else Hume wrote, is enigmatically inconsistent. In my opinion, the enigma is heightened by a failure to see precisely what was original with Hume in the theological situation of his day; and indeed in some respects his contribution to natural theology is yet to be received. The theological theses which, in the eighteenth century, are original to the *Dialogues*, are four in number:

(i) that if there is a designing God, he must have a temporal succession of ideas, and therefore some things must be future to him;
(ii) that in arguments *a posteriori*, no more can be inferred in the cause than is contained in the effect;
(iii) that the existence of God cannot be proved *a priori*;
(iv) that belief in design cannot be rational, and must therefore be *natural*.

Of these propositions, the first and the third are presented by Cleanthes, the second by Philo, while the fourth is assented to by each participant in turn, it being left to Philo to ask what kind of natural belief it is. This distribution of original material sufficiently refutes any attempt to identify Hume exclusively with one of the protagonists. All on occasion act as his mouthpiece. Any one of these propositions, if argued convincingly, would suffice to establish Hume as a considerable theologian. In context, however, the first three are preparatory to a discussion of the fourth; and the fact that the fourth recurs throughout the *Dialogues* suggests that Hume was laying particular stress upon it. Yet no commentator has clearly discussed, let alone sharpened, this proposition in his interpretation — not even Professor Kemp Smith, who pioneered recognition of the doctrine of natural beliefs in Hume's epistemology and in his ethics[1]. For this reason I shall in this paper train my sights solely on the fourth proposition, in a belated attempt to resolve the enigma.

---

[1] N. K. Smith, *The Naturalism of Hume*. Mind, Vol. XIV (1905), pp. 149—173 and 335—347. Professor Kemp Smith's thesis in these papers is "that the establish-

Hume divides beliefs into two classes, those which derive from the reason and may be justified rationally, and those which do not derive from the reason and concerning which the search for a justification is a mistake. These latter beliefs derive from instinct: they are revealed by nature, or better, by our own natures, through the senses. We cannot help believing in them: there is concerning them what Hume would call "a natural propensity" or "a determination of the thought". Each man feels them within his breast: only a philosopher in his philosophical moments would dream of questioning them. Hume often appeals to an accompanying feeling, but I do not think he is attributing to them a special kind of feeling which would mark them off from rational beliefs. Rather, calling attention to their peculiar feeling is another way of saying that we cannot help believing in them, because they have that degree of force or vivacity which for Hume is a characteristic of beliefs. Let us call them the class of natural beliefs, it being to Hume's eternal merit to have suggested the existence of such a class. In the course of our investigation it will be necessary to establish first that there is reason to believe that this class is not empty, and secondly that there are criteria for determining that it forms a well-defined set.

Hume had at his command an elegant argument purporting to show that there are some beliefs or principles which are such that we cannot help believing them. The argument may be paraphrased as follows:

(i) Any justification of a non-deductive principle of inference must itself be either deductive or non-deductive.
(ii) But a deductive argument could not itself function as the justification of a non-deductive principle of inference.
(iii) And a non-deductive argument, as the justification of a non-deductive principle of inference, would beg the question.
(iv) Therefore there can be no justification of a non-deductive principle of inference.

---

ment of a purely naturalistic conception of human nature by the thorough subordination of reason to feeling and instinct is the determining factor in Hume's philosophy" (p. 150). This thesis is not to be confused with Professor Kemp Smith's later theory that Hume came to epistemology through ethics, transferring from the one field to the other Hutcheson's teaching "that moral and aesthetic judgments rest neither on reason nor on empirical evidence, but solely on feeling, as determined for us by the constitution of our human nature" (*David Hume, 1739—1939*. Aristotelian Society, Suppl. Vol. XVIII [1939], pp. xviii—xix). On the basis of the evidence cited, this later thesis must, I fear, be regarded as unproved although not improbable.

(v) But we commonly act on the basis of non-deductive principles of inference, and therefore sometimes we believe in their efficacy.
(vi) Since the belief that the use of a non-deductive principle of inference is correct in some circumstances cannot be a rational belief, it must be a natural belief.

Hume assumes that (ii) is obvious (T 89; T 127)[2]. The following is his statement of (iii), couched in entirely different terminology from that which I have used above for the sake of abbreviation:

> Probability is founded on the presumption of a resemblance betwixt those objects, of which we have had experience, and those, of which we have had none; and therefore 'tis impossible this presumption can arise from probability. The same principle cannot be both the cause and the effect of another . . . (T 90).

Since we are concerned to clarify the concept of a natural belief, we must carefully distinguish it from an allied concept which Hume also introduced, the concept of a natural relation. When the mind passes from the idea of an object to the idea of another object, "it is not determin'd by reason, but by certain principles, which associate together the ideas of these objects, and unite them in the imagination" (T 92). The principles, or natural relations, uniting ideas are resemblance, contiguity and connectivity. The mind becomes so accustomed to the operation of these principles that the transition becomes habitual: there is no need to reflect upon them[3].

---

[2] All references to Hume's writings will be referred to in the text by an abbreviation followed by the page number. The following abbreviations are used: "A" for the *Abstract*, ed. J. M. Keynes and P. Sraffa (Cambridge 1938); "D" for *Hume's Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. N. Kemp Smith (Second Edition, London 1947); "E" for *Hume's Enquiries*, ed. L. A. Selby-Bigge (Second Edition, Oxford 1901); "L" for *The Letters of David Hume*, ed. J. Y. T. Grieg, two volumes (Oxford 1932); "NH" for *The Natural History of Religion*, ed. H. E. Root (London 1956); and "T" for *Hume's Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge (Oxford 1888).

[3] Hume's doctrine of the customary association of one idea with another is absolutely central to this theory of knowledge. Subsequent theories of association have been allowed to cloud what Hume had in mind, and in particular Hume's use of words like "custom" and "habit" to indicate the manner in which the mind infers a cause from its effect or *vice versa* is more relevant to his doctrine of the association of ideas than Professor J. A. Passmore has recently allowed (*Hume's Intentions*, Cambridge 1952, p. 41). By the association of ideas we may mean that the mind is led willy-nilly, *sans* sense of direction, by external relations linking individual perceptions: this would seem to be the doctrine which Passmore has in mind when he objects that Hume's use of the association of ideas is *supplemented by* a multitude of propensities, "the very thing a consistent associationism would hope to avoid" (p. 122). Alternatively, we may mean that the mind has, not a willy-nilly randomness, but rather the inclination to move in a definite direction, along those associative ties which habitually bind its perceptions together. This

Having introduced natural relations as principles of assocation, Hume significantly points out that they are neither infallible, for one can hold one's attention on an object and not make the transition, nor are they the sole causes of union among ideas, for one's thought *may* run willy-nilly if allowed to do so: they are only principles which hold in general. The following is the principle of union upon which all the others are said to depend:

> When ev'ry individual of any species of objects is found by experience to be constantly united with an individual of another species, the appearance of any new individual of either species naturally conveys the thought to its usual attendant (T 93).

The word "naturally" is being used technically, and lest its import be overlooked, Hume immediately states that "'twill scarce seem possible for the mind, by its utmost efforts, to prevent that transition" — such is our faith in the principle involved. The word "natural" is applied to beliefs in an analogous sense. Some natural beliefs, our belief in causation for instance, arise only because we customarily accept the operation of natural relations[4]. This is why Hume says it will perhaps appear in the end that the necessary connection which we attribute to causal relationships depends upon the inference, instead of the inference's depending on the necessary connection (T 88).

Much needs to be said on inductive inferences before stages (i)—(iv) of the argument set out above are accepted or rejected. What concerns us here is not the justification of inductive inferences, but rather the pattern of argument by which Hume sought to establish that the existence of a kind of belief which cannot be demonstrated is connected with certain actions, in this case with the relating of certain ideas in the course of drawing specific inferences. It is im-

---

would seem to be what Hume had in mind in the final sentence in the *Abstract*, when he refers to those associative ties which are, *to us*, "the cement of the universe" (A, 32). All inference concerning matters of fact rests upon the principle of association, and the belief in necessary connection is induced only by habit or custom. If the doctrine of natural beliefs is the vital cell in Hume's philosophy, the principle of association is the vital nerve in that cell.

[4] "But allow me to tell you, that I never asserted so absurd a Proposition as *that any thing might arise without a Cause*: I only maintain'd, that our Certainty of the Falsehood of that Proposition proceeded neither from Intuition nor Demonstration; but from another Source. *That Caesar existed, that there is such an Island as Sicily*; for these propositions, I affirm, we have no demonstrative nor intuitive Proof. Would you infer that I deny their Truth, or even the Certainty? There are many different kinds of Certainty; and some of them as satisfactory to the Mind, tho' perhaps not so regular, as the demonstrative kind" (L. i. 187).

portant to notice that although Hume readily observes that the operation of natural relations may be fallible in particular cases, the question of the fallibility of natural beliefs has not yet arisen. Nevertheless it is worth observing in anticipation that Hume had good reason for wanting natural beliefs to be infallible, despite the fact that our use of natural relations sometimes is fallible: for this would show on the one hand why *we* sometimes make mistakes and on the other why our natural belief in the trustworthiness of the natural relations as principles for moving from one idea to another is not at all shaken by the arguments of extreme scepticism. The use of a destructive dilemma in stages (i)—(iv) in order to disprove the possibility of justifying something which nobody in his right mind would want to deny is perhaps the most compelling form of argument that could be used in the attempt to show that the class of natural beliefs is not empty. Other members of the class can be similarly demonstrated: a parallel argument would be equally forceful in the case of deductive inferences. But not all candidates for the class can be so elegantly sponsored. Sometimes instead of seeking to prove formally that rational grounds for a belief are impossible, Hume is content to demonstrate the kind of muddle we would get into if we were to rely solely upon our reasoning powers. Examples of candidates introduced in this less formal fashion are our belief in the existence of the external world and our belief in personal identity.

Hume has often been interpreted as being himself an extreme sceptic. I cannot emphasise too strongly that this view is entirely mistaken, and that the doctrine of natural beliefs was intended to counter extreme scepticism. In his discussion "Of scepticism with regard to reason," Hume says "'tis happy . . . that nature breaks the force of all sceptical argument in time" (T 187) precisely because considerations concerning the fallibility of reason, if applied to every judgment, would "utterly subvert all belief and opinion" (T 184). He is not even concerned "to refute the cavils of total scepticism," *because there is no need to*:

> Whoever has taken the pains to refute the cavils of this *total* scepticism, has really disputed without an antagonist, and endeavour'd by arguments to establish a faculty, which nature has antecedently implanted in the mind, and render'd unavoidable (T 183).

Precisely because he was concerned to meet extreme scepticism in this way, Hume concluded that "belief is some sensation or peculiar manner of conception, which it is impossible for mere ideas and

reflections to destroy" (T 184). He advocated "that the sentiment of belief is nothing but a conception more intense and steady than what attends the mere fictions of the imagination" (E 50). Clearly however this theory of belief offers no criterion for distinguishing fact from fiction: the feelings of the superstitious and of enthusiasts alike are intense and, on occasion, steady. I am not here concerned, however, with Hume's statement *that* belief is a sensation — although I happen to be of the opinion that in saying belief is a feeling, or a sensation, or a peculiar manner of conception, which is "more properly an act of the sensitive than of the cogitative part of our nature" (T 183), Hume was struggling towards something which still desperately needs to be clarified. What is of direct import here is that Hume was led to attribute to beliefs a peculiar manner of conception *because* he found it necessary to hold, in the face of extreme scepticism, that some beliefs are unavoidable.

My interest in this particular manner of arguing is not purely historical: it has after all a curiously recent ring. Allowing for their respective idiosyncracies in argument, Hume's pattern of thought at this point is not at all unlike that of G. E. Moore[5]. Any philosopher who attempts to counter extreme scepticism by saying that some beliefs are unavoidable will supply as a matter of course a short catalogue, by way of illustration; but his position is far from being well fortified if he does not specify why these beliefs and not others are privileged. In Hume's case, this is precisely the point at which his doctrine of natural belief foundered, although his failure to specify criteria need not condemn the doctrine outright: it may only mean that the concept needs to be sharpened. Hume indicates that natural beliefs are non-rational, that they have a certain degree of force, and that they are unavoidable. The first of these considerations does not separate natural beliefs from irrational beliefs; and since the second is presented as a characteristic of all beliefs it is not helpful, except in support of the third: for any judgment which has the force characteristic of beliefs will be such that we cannot help believing it.

Let us examine how this concept is worked out first in the context of our belief in the existence of the external world which, I suppose, is as obvious a candidate as any, and then in the context of belief

---

[5] G. E. Moore, *A Defense of Common Sense*, Contemporary British Philosophy, Second Series, ed. J. H. Muirhead (London 1925), p. 224ff.; *Proof of an External World*. Proof of an External Proceedings of the British Academy, Vol. XXV (1939), p. 295ff.

in the existence of God, which must surely be regarded as a borderline case. If natural beliefs, as contrasted with irrational beliefs, were both unavoidable and infallible, then superstition and enthusiasm would pose no problem. These criteria alone would suffice to mark the distinction. Without the shadow of a doubt the cavils of reason would thereby be countered, and excessive scepticism would triumphantly be defeated. Doubtless Hume would like to have drawn the conclusion that we ought to have implicit faith in whatever we are inclined to believe on instinct, dismissing superstition and enthusiasm as no more than figments of the imagination. As he had already identified inference with the relation of cause and effect, he is quite entitled to draw the conclusion that "reason is nothing but a wonderful and intelligible instinct of our souls" (T 179). Such a conclusion would establish the absolute supremacy of our natural beliefs in accordance with Professor Kemp Smith's 1905 interpretation. There are not a few passages wherein Hume appears to accept this view[6]. The difficulties confronting this position, however, are indicated by Hume himself in the context of our belief in the existence of the external world. On the one hand the imagination tells us that our perceptions have a continued and uninterrupted existence, while reflection tells us that our perceptions are not only interrupted but are different from each other. In the face of this problem the doctrine of representative perception is generated, it being "the monstrous off-spring of two principles, which are contrary to each other, which are both at once embrac'd by the mind, and which are unable mutually to destroy each other" (T 215). We elude the difficulty by ascribing "the *interruption* to perceptions, and the *continuance* to objects." Hume has no *theory* of the external world. The doctrine of representative perception is no more than a statement of our belief in the continued existence

---

[6] "Thus all probable reasoning is nothing but a species of sensation. 'Tis not solely in poetry and music, we must follow our taste and sentiment, but likewise in philosophy. When I am convinc'd of any principle,' tis only an idea, which strikes more strongly upon me. When I give the preference to one set of arguments above another, I do nothing but decide from my feeling concerning the superiority of their influence" (T 103). "All belief of matter of fact or real existence is derived merely from some object, present ot the memory or sense, and a customary conjunction between that and some other object . . . This belief is the necessary result of placing the mind in such circumstances. It is an operation of the soul, when we are so situated, as unavoidable as to feel the passion of love, when we receive benefits; or hatred, when we meet with injuries. All these operations are a species of natural instincts, which no reasoning or process of the thought and understanding is able either to produce or prevent" (E 46—47).

of bodies despite the inconstancy of perceptions. In the end his only answer to Berkeley's arguments is that they bear the characteristic mark of scepticism, in "*that they admit of no answer and produce no conviction*" (E 155n — *Hume's italics*).

Although representative perception may thus enable us to avoid the immediate problem, it does lead to the undesirable result that two natural beliefs are set at odds. On the one hand causation has been analysed as a relation between resembling perceptions which are interrupted and are not independent of the mind. On the other hand, belief in the external world is a belief in "the continu'd and independent existence of body." How do we ever pass from the one to the other? Whence comes the notion that external bodies are causally connected?

> When we reason from cause and effect, we conclude, that neither colour, sound taste, nor smell have a continu'd and independent existence. When we exclude these sensible qualities there remains nothing in the universe, which has such an existence (T 231).

It is here that Hume abandons the claim that natural beliefs are infallible[7]; but the claim that they are unavoidable is never abandoned. This irreducible conflict between two natural beliefs strongly suggests that Nature, or rather our own nature, is at variance with itself — a fact which could not but be disquieting to one who had far from forsaken the optimistic note of eighteenth century naturalism. Again and again in his writings he appeals to human nature in order to resolve the most pessimistic scepticism[8].

---

[7] "I begun this subject with premising, that we ought to have an implicit faith in our senses, and that this wou'd be the conclusion, I shou'd draw from the whole of my reasoning. But to be ingenuous, I feel myself *at present* of a quite contrary sentiment, and am more inclin'd to repose no faith at all in my senses, or rather imagination, than to place in it such an implicit confidence. I cannot conceive how such trivial qualities of the fancy, conducted by such false suppositions, can ever lead to any solid and rational system" (T 217).

[8] "Philosophy would render us entirely Pyrrhonian, were not nature too strong for it" (A 24).

"Most fortunately it happens, that since reason is incapable of dispelling these clouds, nature herself suffices to that purpose . . ." (T 269).

"Shou'd it here be ask'd me, . . . whether I be really one of those sceptics who hold that all is uncertain, and that our judgment is not in *any* thing possest of *any* measures of truth and falsehood; I shou'd reply, that this question is entirely superfluous, and that neither I, nor any other person was ever sincerely and constantly of that opinion. Nature, by an absolute and uncontroulable necessity has determin'd us to judge as well as to breathe and feel . . ." (T 183).

" 'Tis happy . . . that nature breaks the force of all sceptical arguments in time, and keeps them from having any considerable influence on the understanding.

The harmony of nature demanded that one principle be not set against another; and by recognising a conflict of natural beliefs, Hume was dealing a death-blow to the principle of the harmony of nature and realised it. How far under these circumstances we ought to yield to the illusions of the imagination presented him with "a very dangerous question, whichever way we answer it" (T 267). We cannot reduce all reasonings concerning matters of fact to instincts of the soul, for that would involve "assenting to every trivial suggestion of the fancy," "those suggestions being often contrary to each other." On the other hand, we can scarcely thereby "resolve to reject all the trivial suggestions of the fancy," for Hume had already shown in his analysis of one problem after another "that the understanding, when it acts alone, entirely subverts itself" (T 267). Here, then, is inconsistency; but far from displaying "that insensitivity to consistency which Hume shares with Locke"[9], Hume frankly admits his dilemma: "For my part, I know not what ought to be done in the present case" (T 268).

In the Appendix to the *Treatise* Hume cites a similar although not identical tension between natural beliefs:

> In short there are two principles, which I cannot render consistent; nor is it in my power to renounce either of them, viz. *that all our distinct perceptions are distinct existences*, and *that the mind never perceives any real connexion among distinct existences*. Did our perceptions either inhere in something simple and individual, or did the mind perceive some real connexion among them, there wou'd be no difficulty in the case. For my part, I must plead the privilege of a sceptic, and confess, that this difficulty is too hard for my understanding. I pretend not, however, to pronounce it absolutely insuperable. Others, perhaps, or myself, upon more mature reflexions, may discover some hypothesis, that will reconcile those contradictions (T 636).

The curious thing about this passage is that, as Hume states the two propositions, there is no inconsistency between them whatsoever. On Hume's own analysis, they are both true. The propositions in question are here raised *a propos* of personal identity. Hume concedes that if our perceptions are distinct existences, then they

---

Were we to trust entirely to their self-destruction, that can never take place, till they have first subverted all conviction and have totally destroy'd human reason.

Thus the sceptic still continues to reason and believe, even tho' he asserts, that he cannot defend his reason by reason; and by the same rule he must assent to the principle concerning the existence of body, tho' he cannot pretend by any arguments of philosophy to maintain its veracity. Nature has not left this to his choice, and has doubtless esteem'd it an affair of too great importance to be trusted to our uncertain reasonings and speculations" (T 187).

[9] J. A. Passmore, *Hume's Intentions* (Cambridge 1952), p. 93.

form a whole only by being connected together; but in all our experience we never *discover* such a connection. The words which follow are worthy of close analysis:

> We only *feel* a connection or determination of the thought, to pass from one object to another. It follows, therefore, that the thought alone finds personal identity, when reflecting upon the train of past perceptions, that compose a mind, the ideas of them are felt to be connected together, and naturally introduce each other (T 635).

The tension alluded to here is of the same kind as that which bothered Hume in the case of the external world. Hume in the Appendix is confirming and reiterating his change of heart. Reason is not alone in being fallible. What the understanding derives from the senses is likewise subject to correction. But the question remains how the doctrine of natural belief could possibly counter extreme scepticism if the instincts which give rise to natural beliefs themselves, "like other instincts, may be fallacious and deceitful" (E 159).

One alternative open to Hume is in fact stated tentatively in the context of his original discussion of conflicting natural beliefs, and later is seriously advanced towards the end of the first *Enquiry* and again by Philo in the *Dialogues*. Previously Hume had merely remarked the difference between those opinions we form upon calmly reflecting, and "those we embrace by a kind of instinct or natural impulse, on account of their suitableness and conformity to the mind" (T 214). Before the revision Hume would have said that if these opinions happen to be contrary, then it is the latter which take precedence. Having conceded that some struggle and opposition between the two kinds of opinion is inevitable (T 215), and that as a result the mind feigns a double existence by contriving the hypothesis of representative perception, Hume proceeded to revise his account in the following words:

> Nature is obstinate, and will not quit the field, however strongly attack'd by reason; and at the same time reason is so clear in the point, that there is no possibility of disguising her. Not being able to reconcile these two enemies, we endeavour to set ourselves at ease as much as possible, by successively granting to each whatever it demands, and by feigning a double existence, where each may find something, that has all the conditions it desires (T 215).

If Hume had consistently adopted this alternative, then Book I of the *Treatise*, far from insisting upon the subordination of reason to instinct, would be a demonstration of the kind of muddle which arises if we rely either upon the rational processes of the mind *or* upon natural beliefs, which may or may not be at variance with one another.

This sceptical doubt, both with respect to reason and the senses, is a malady, which can never be radically cur'd . . . (T 218).

On this theory, when our natural beliefs are at variance, we need reason as a guide to practical life. In such cases we ingeniously balance reason against instinct: otherwise we accept, save in our more philosophical moments, the promptings of natural belief.

The theological sections of the first *Enquiry* are, all of them, qualified by the final section, wherein *excessive* scepticism is balanced by *mitigated* scepticism. At first the arch-sceptic triumphs in accordance with Hume's own principles by insisting that all knowledge of matters of fact is derived from the relation of cause and effect, which, being a natural relation, provides no guarantee of certainty:

Nothing leads to this inference but custom or a certain instinct of our nature; which it is indeed difficult to resist, but which, like other instincts, may be fallacious and deceitful (E 159).

The Pyrrhonian must realise, however, that were his principles to prevail, life itself would perish; but, Hume always insists, "so fatal an event is very little to be dreaded. Nature is always too strong for principle" (E 160). Fortunately there is a more *mitigated* scepticism, which Hume significantly identifies with "*academical* philosophy". The manner in which Hume introduces this species of scepticism itself suggests the counterbalancing of what we derive from the reason and what we derive from the senses, for he says that it may be the result of Pyrrhonism "when its undistinguished doubts are, in some measure, corrected by common sense and reflection" (E 161). The purpose of balancing these two different functions of the mind against each other is to avoid that suspense of judgment arising from extreme scepticism which is impractical in common life. Mitigated scepticism seeks to accomplish this end in two quite different ways. First, it introduces "a degree of doubt, and caution, and modesty, which, in all kinds of scrutiny and decision, ought forever to accompany a just reasoner"; and secondly, it fosters "the limitation of our enquiries to such subjects as are best adapted to the narrow capacity of human understanding" (E 162). These criteria will enable the just reasoner to eliminate superstition and enthusiasm on the one hand, and Pyrrhonian doubt on the other. What is surprising about Hume's mitigated scepticism is that it is introduced as a mild form of extreme scepticism: "a small tincture of Pyrrhonism," no less. Hume was so concerned to avoid extreme scepticism at all costs that one might have expected him to shy off

anything tainted by it: the very last move one might have expected is that he should have baptised the goal of philosophy as a milder form of the same thing. To think of these two kinds of scepticism as being merely different in degree is, in my opinion, a complete mistake: for the one kind of doubting is a philosophical neurosis, while the other is a prerequisite for all scholarly pursuits. The only reason I can suggest for Hume's introducing what he took to be the milder form lies in his concession a few paragraphs before that instinct itself may be fallacious and deceitful: mitigated scepticism, being the cautious operation of reason, is to provide the check. In like manner, when reason runs wild, instinct is to provide the check:

> To bring us to so salutary a determination, nothing can be more serviceable, than to be once thoroughly convinced of the force of the Pyrrhonian doubt, and of the impossibility, that anything, but the strong power of natural instinct, could free us from it (E 162).

Precisely the same balancing of natural beliefs against reason, and of mitigated scepticism against excessive scepticism, emerges in the *Dialogues* when Philo first approves Cleanthes' distinction between the two kinds of scepticism:

> All sceptics pretend, that, if reason be considered in an abstract view, it furnishes invincible arguments against itself, and that we could never retain any conviction or assurance, on any subject, were not the sceptical reason so refined and subtile, that we are not able to counterpoise the more solid and more natural arguments, derived from the senses and experience. But it is evident, whenever our arguments lose this advantage, and run wide of the common life, that the most refined scepticism comes to be upon a footing with them, and is able to oppose and counterbalance them. The one has no more weight than the other. The mind must remain in suspense between them; and it is that very suspense or balance, which is the triumph of scepticism (D 135—136).

This verdict can, I think, be taken as Hume's official resolution of difficulty: reason and instinct are both fallible, but the one acts as a check upon the other.

Nevertheless I cannot help feeling that Hume settled for this solution only for the want of a better one. For one thing, his dissatisfaction with this method of solving the problem is implicit in the second of three important letters concerning the *Dialogues* addressed in 1751 to Gilbert Elliot of Minto, wherein Hume expressed the forlorn wish that Cleanthes' arguments be " so analysed as to be rendered quite formal and regular." Then follows a revealing remark: the propensity of the mind towards Cleanthes' argument will be esteemed a suspicious foundation, "unless that Propensity were so strong & universal as that to believe in our Senses & Experience." He appeals to Elliot for assistance, however, not in

formalising Cleanthes' argument, but in showing that "this Propensity is somewhat different from our Inclination to find our own Figure in the Clouds" (L. i. 155). This question — how can fact be distinguished from fiction, sound belief from superstition and enthusiasm? — is quite the most recalcitrant problem in Hume's philosophy, which clearly in this letter he makes no pretense at having solved.

A second and more serious reason for regarding Hume's official solution as a stop-gap is its failure to go right to the heart of the problem posed by the conflict of two natural beliefs. If belief in the external world and belief in causation are really contraries, and on Hume's own analyses everything points to this being so, then they cannot both be true together. Hume had already argued that both these beliefs are unavoidable: it surely follows that at least one unavoidable belief is false. No conclusion could have been more disastrous! If at least one such belief is false, why accept any as true? Hume can still stress their unavoidability, and this is in fact what he does; but one wonders how the class of natural beliefs can be a well-defined set if not all its members are true, and what point there is to postulating such beliefs if they are useless in distinguishing fact from fiction. There is something strange about questioning the truth-value of a natural belief, because by definition we cannot argue its truth rationally. If there *are* any beliefs which in the nature of the case are incapable of proof but which we can nevertheless not help believing, then the obvious thing to do is to assume that they are true — like Dr. Johnson kicking his stone or G. E. Moore holding up his hand. Hume too would have preferred merely to assume: but suchlike assumptions are barred by the conflict. His own analyses, none of which he retracted, suggest that at least one of two natural beliefs is false, without indicating which one. Henceforth he can hold only that natural beliefs are unavoidable, and that he has never asserted so absurd a proposition as that any particular one of them is false — even although at least one of them must be so! At this point a lesser philosopher might well have dispensed with the concept of natural belief; but Hume, like Cleanthes, holds on to the end. Whether or not it is ultimately defensible, Hume realised its importance as a philosophical idea: and this is at once Hume's greatness, as well as Cleanthes'. Philosophy is in the end a matter of having insights, and being able to defend some of them.

Let us turn to the borderline case, Hume's discussion of belief in God, with these considerations in mind. As elsewhere in his

writings, Hume's appeal to natural belief is the direct outcome of his reflections upon scepticism. In the first dialogue Cleanthes and Philo accept the principle that the sole source of knowledge is reasoning in the light of experience; and Philo and Demea are so agreed upon the frailty of human reason that they both profess, in their various ways, to erect religious faith on *philosophical* or mitigated scepticism — in Philo's case because reasoning except in the light of experience is so untrustworthy that there can be no other foundation for religion than this. At the outset Philo appears to be advocating the frailty of human reason to the exclusion of all theological belief; but this is a mistake, as is clear from the discussion of scepticism wherein these remarks occur. Cleanthes has opened the attack with an appeal to natural belief, which we have seen to be incompatible with the total scepticism often attributed to Hume:

> In reality, Philo, . . . it seems certain, that though a man, in a flush of humour, after intense reflection on the many contradictions and imperfections of human reason, may entirely renounce all belief and opinion; it is impossible for him to persevere in this total scepticism, or make it appear in his conduct for a few hours. External objects press in upon him: Passions solicit him: His philosophical melancholy dissipates; and even the utmost violence upon his own temper will not be able, during any time, to preserve the poor appearance of scepticism (D 132).

With this latter doctrine Philo immediately expresses full agreement: appearances to the contrary, Philo is not advocating total scepticism:

> To whatever length any one may push his speculative principles of scepticism, he must act, I own, and live, and converse like other men; and for this conduct he is not obliged to give any other reason than the absolute necessity he lies under of so doing (D 134).

In other words, both participants are agreed that, despite the total scepticism which arises from considering the frailty of human reason, we are in the end sceptical of scepticism itself. When Philo immediately indicates that theology is not peculiar in this respect[10], it is

---

[10] Philo's statement is worthy of close examination:

"Let Demea's principles be improved and cultivated . . . Let the errors and deceits of our very senses be set before us: the insuperable difficulties, which attend first principles in all systems; the contradictions, which adhere to the very ideas of matter, cause and effect, extension, space, time, motion; and in a word, quantity of all kinds, the object of the only science, that can fairly pretend to any certainty or evidence. When these topics are displayed in their full light, as they are by some philosophers and almost all divines; who can retain such confidence in this frail faculty of human reason as to pay any regard to its determinations in points so sublime, so abstruse, so remote from common life and experience?" (D 131).

Cleanthes who seeks additional support for religion in rational argument; and Philo's entire criticism of the argument from design should be viewed as an attempt, not to deny that God exists, but to break down Cleanthes' initial opinion that theological beliefs may find rational support in the recognition of evidence.

It is in the third dialogue, after Philo's first shattering blows, that Cleanthes too has recourse to the doctrine of natural belief, for he maintains that the "argument" from design is not weakened as much as we might have expected by Philo's onslaught, but rather acquires force and becomes the more indisputable. No amount of rational sophistry will dislodge our common sense judgment concerning its validity. It is in this spirit that Cleanthes remarks of Philo's rash arguments:

> The declared profession of every reasonable sceptic is only to reject abstruse, remote and refined arguments; to adhere to common sense and the plain instincts of nature; and to assent, wherever reason strikes him with so full a force, that he cannot, without the greatest violence, prevent it (D 154).

The distinctive feature of Philo's assent to natural belief is that his admission that there is order in the universe is coupled with his assertion that in nature matter and form are inseparable. *If* Philo were favouring atheism, this would have been an opportune moment to clinch the argument; but in fact he echoes earlier remarks about the limitations of arguments *a priori*. Despite all the opportunities he has, Philo at no stage explicitly rejects the hypothesis of design; and indeed his insistence that in nature matter and form are inseparable fortifies his appeal to design as a natural belief not needing the support of additional arguments, either *a priori* or *a posteriori*: for if matter and form are inseparable, then no matter what arguments are levelled against our belief in God as the creator and designer of the universe, the possibility remains that we are predisposed towards this belief. Philo can consistently muster all the rational arguments against design at his command and still maintain that *our own nature* prevents us from wholly disbelieving the fact of design. By the tenth dialogue all three have affirmed or re-affirmed that there is natural belief in design, before the fundamental divergencies concerning God's nature re-emerge; and this

---

We have already noted that although Hume could give no rational justification for our belief in cause and effect, he certainly did not deny the reality of causation. Now we find Philo saying precisely the same thing about our concepts of matter, extension, space, time, motion, and indeed about everything else except the science of quantity, which alone can lay claim to being an exact science. The concepts enumerated are, as it happens, among the topics treated in Book I of the *Treatise*.

artful drawing of the speakers together is part of the beautiful symmetry with which the *Dialogues* are constructed. Immediately after Cleanthes' demonstration that matters of fact cannot be proved *a priori* Demea gives his own characteristic expression of the doctrine:

> It is my opinion . . . that each man feels, in a manner, the truth of religion within his own breast; and from a consciousness of his imbecility and misery, rather than from any reasoning, is led to seek protection from that Being, on whom he and all nature is dependent (D 193).

Here Philo and Demea again find a fleeting alliance, by virtue of their common premise:

> Is it necessary to prove, what every one feels within himself? It is only necessary to make us feel it, if possible, more intimately and sensibly (D 193).

What Professor Kemp Smith has called Philo's "confession of faith" (D 120) is no capitulation at all, but is rather an affirmation of the position to which he had previously limited Cleanthes: of rational arguments in addition to natural belief, they will have none.

It will be well to pause and take stock of the pattern which Hume's argument has followed up to this point, before proceeding to the final dialogues, with which any interpretation must wrestle if the riddle is to be resolved. Hume's argument so far has taken the following pattern:

(i) Any justification of the belief in a designing God must be either *a posteriori* or *a priori*.
(ii) But it cannot be *a posteriori*, since that would entail inferring more in the cause than is contained in the effect.
(iii) And it cannot be *a priori*, since whatever we conceive as existent we can also conceive as non-existent.
(iv) Therefore belief in the existence of a designing God cannot be justified.
(v) But we commonly act in accordance with belief in design.
(vi) Therefore belief in design must be a natural rather than a rational belief.

There is no need to labour the close resemblance between the form of this argument and of that which we noted earlier in the case of non-deductive modes of inference. In each case stages (i) — (iv) make up a destructive dilemma, and stage (v) is an empirical observation. The one notable divergence is the shift in the present case in stages (iv) — (v) from belief in the existence of a designing God to belief in the fact of design; but the discussion of this point I shall hold over until after we have discussed other features of the

Dialogues. If Hume can provide a warrant for this transition, then he has been able to use the strongest form of argument available to him in supporting the candidature of a non-rational belief for the class of natural beliefs. But in order to make good his claim that a natural rather than a rational belief is involved, he must distil from the combined assent of Philo, Cleanthes and Demea precisely what is unavoidable in their profession of belief in the existence of a designing God. This is the problem to which Philo immediately turns. Failure to establish this would not automatically brand their belief as irrational: but it would present us with a quandary. Now let us examine the final dialogues and determine the verdict.

Philo's analysis, after their alliance, takes quite a different turn from the professions of either Demea or Cleanthes. He suggests, significantly, that we have no knowledge of the moral attributes of the Deity, who can therefore have no claim to influence conduct. The problem of pain, moreover, is beyond human understanding. Nevertheless, in conformity with what has gone before, he reaffirms that the beauty and fitness of final causes, despite abstract reasonings, strikes us with an irresistible force:

> All objections appear (what I believe they really are) mere cavils and sophisms; nor can we imagine how it was ever possible to repose any weight upon them (D 202).

While Philo admits that a suspense of judgment is not possible, he suspects that "there enters somwhat a dispute of words into the controversy, more than is usually imagined" (D 216); and once again the doctrine that extreme positions tend to merge comes to the fore:

> The theist allows, that the original intelligence is very different from human reason: The atheist allows, that the original principle of order bears some remote analogy to it. Will you quarrel, Gentlemen, about the degrees, and enter into a controversy, which admits not of any precise meaning, nor consequently of any determination? (D 218).

But this conciliatory mood, whatever its point, does not restrain Philo from immediately advocating his own religious opinions. He asserts, for instance, that the natural attributes of the Deity have a greater resemblance to those of man than his moral attributes have to human virtues. He proceeds to advocate true religion as being philosophical and rational, with no claim to influence conduct, with the significant corollary that when it does it takes the form of superstition and enthusiasm. Though it may seem paradoxical,

this position is quite compatible with his strongest assertion of natural belief in the existence of God.

Why has the espousal of natural belief in the *Dialogues* been so persistently passed over by commentators? There are, I think, a number of reasons which have contributed to the enigma of the *Dialogues*, some deriving from Hume's own presentation and some deriving from interpretations foisted upon him by his readers. First, Philo's God, like that of Professor J. N. Findlay[11], is simply the most adequate object of religious worship, and this seems at best to be a Pickwickian substitute:

> *To know God*, says Seneca, *is to worship him*. All other worship is indeed absurd, superstitious, and even impious (D 226).

Most critics have reacted against this form of theism in the manner of T. H. Huxley:

> If we turn from *The Natural History of Religion*, to the *Treatise*, the *Enquiry*, and the *Dialogues*, the story of what happened to the ass laden with salt, who took to water, irresistibly suggests itself. Hume's theism, such as it is, dissolves away in the dialectical river, until nothing is left but the verbal sack in which it was contained[12].

The rashness of Huxley's verdict is shown by the fact that Philo's God is at least as meaningful as the First Cause of philosophers; and whatever the popular verdict of this concept of God, those philosophers who have spoken of God as the First Cause have not generally considered the word "God" a verbal sack. Furthermore, belief in a designing God would make no sense if God lacked intelligence; and therefore Hume, far from emptying the concept of God, generally specifies this aspect. But nothing can be said *about* God's intelligence as contrasted with man's, because that would be to say something about his nature. We cannot even *say* that God's intelligence resembles man's. All that can be said is that there is a designer.

Secondly, most readers, like Cleanthes at the end of the seventh dialogue, have taken the lengthy variations on the principle that no more can be inferred in the cause than is contained in the effect to represent Philo's entire position. If this were so then Philo would be committed to total religious scepticism. Cleanthes here remarks:

> You must be sensible, that common sense and reason is entirely against you, and that such whimsies as you have delivered, may puzzle, but never can convince us (D 181);

---

[11] J. N. Findlay, *Can God's Existence be Disproved?* Mind, Vol. LVII (1948), p. 176 ff.

[12] T. H. Huxley, *Hume* (London 1887), p. 146.

and, as we have seen, Philo is not long in echoing this sentiment himself. The remark, as the reader will recognise, is exactly parallel to Hume's comment on Berkeley:

> That all his arguments, though otherwise intended, are, in reality, merely sceptical, appears from this, *that they admit of no answer and produce no conviction.* Their only effect is to cause that momentary amazement and irresolution and confusion, which is the result of scepticism (E 155n).

Thirdly, one source of confusion in discussing natural belief is Hume's strange use of words like "argument" and "proof". His concern in the letter to Gilbert Elliot already quoted is

> . . . why the other Dissimilitudes do not weaken the Argument. And indeed it woud seem from Experience & Feeling, that they do not weaken it so much as we might naturally expect. A Theory to solve this would be very acceptable (L. i. 157)[13].

Hume's appeal to irregular arguments and proofs is akin to G. E. Moore's "proof" of the external world. Cleanthes is dubbed "the Hero of the Dialogue" (L. i. 153) and is praised for his "accurate philosophical turn" (D 128) because, somewhat in the manner of G. E. Moore, he steadfastly refuses to deny what he *knows*[14] to be

---

[13] "To exclude all argument or reasoning of every kind is either affectation or madness. The declared profession of every reasonable sceptic is only to reject abstruse, remote and refined arguments; to adhere to common sense and the plain instincts of nature; and to assent, wherever any reasons strike him with so full a force, that he cannot, without the greatest violence, prevent it. Now the arguments of natural religion are plainly of this kind . . . To what degree, therefore, of blind dogmatism must one have attained, to reject such natural and convincing arguments?" (D 154).

"If the argument for theism be, as you pretend, contradictory to the principles of logic: its universal, its irresistible influence proves clearly, that there may be arguments of a like irregular nature" (D 155).

[14] There is an argument condemning this use of "know" as fashionable nowadays as it is bizarre. According to this argument it is a misuse, and "therefore" a mistake, to use "know" in philosophical contexts wherein there is no question that what is said to be known is true. Thus Moore, it is claimed, erred in saying that he *knew* such things as that he was a human being and that he had a right hand. Since his assertions were made in circumstances admitting of no question, it is said that they "therefore" do not "belong to 'common sense', *i. e.* to ordinary language at all", for "they involve a use of 'know' which is a radical departure from ordinary usage" (N. Malcolm, The Philosophical Review, Vol. LVIII (1949), pp. 204, 219). It is true that we do not commonly have occasion to say that we know the obvious, and it is therefore not surprising that we do not commonly use "know" to state what is obvious. On this basis it is argued that therefore we cannot (say that we) *know* what is obvious. The argument is clearly a *non sequitur*.

A point often missed by contemporary connoisseurs of common usage is that the inflection of the voice, the intonation-contour, has a great deal to do with what we can *say*. Moore was sufficiently on guard to put "know" in italics on such occasions. Statements like "I *know* that I have a body" are either elliptical for or ap-

true, and in the end draws from Philo a similar emphasis on the fact that, argue as he will, he cannot weaken our belief in design. But it is the fact of design, rather than any formal argument from design, that is conceded; and we could equally well give expression to this fact in the passive, by saying that Philo concedes that the world is designed. The *Dialogues* are an attempt to work out precisely how much or how little is involved in this concession[15].

proximate to statements like "I just know that I have a body". "Knowing that", which ordinarily is not used to state the obvious, is not the same as "*knowing* that" or "just knowing that", which may be used to state precisely *that*.

Even if we did not have this means of deploying "know" in the manner of Moore, the argument against him would still be a *non sequitur*: for the conclusion is patently normative, while the premises purport to be purely observational. The most that connoisseurs of common usage can adduce from such premises is that people, as a matter of fact, never use "know" in this way. Although the inference would then be valid, the observation is false.

[15] Professor C. W. Hendel in *Studies in the Philosophy of David Hume* (Princeton 1925), after observing that this idea of God survives Philo's criticisms "because it has its origin in the meaning which the order of nature has for every mind," remarks paradoxically:

"It is easy here to mistake Hume's intentions. He is not settling the issue by an appeal to feeling and sentiment. He had done something of the sort in the little dialogue appended to his second *Enquiry* and had received an enthusiastic letter from Elliot urging him to uphold a religious dogmatism in the same way" (p. 347n).

While there is some truth in the assertion that Hume did not *settle* the issue by an appeal to feeling and sentiment, I doubt if it is the truth which Hendel intends, for he immediately quotes the opening sentences of Hume's previous letter to Elliot, in the context of a claim that Hume accepted Cleanthes' anthropomorphic theism "in lieu of any better system of thought": and this seems to me to be precisely the wrong conclusion to draw. The sentences quoted are:

"Your Notion of correcting Subtility of Sentiment is certainly very just with regard to Morals, which depend upon Sentiment; & in Politics & in natural Philosophy, whatever Conclusion is contrary to certain Matter of Fact must certainly be wrong, and there must some Error lie somewhere in the Argument, whether we are able to show it or not. But in Metaphysics or Theology, I cannot see how either of these plain & obvious Standards of Truth can have place. Nothing there can correct bad Reasoning but good Reasoning: and Sophistry must be oppos'd by Syllogism" (L. i. 150—151). But to use this passage in support of an argument that Hume accepted *any* particular system of thought would seem to be misleading in the context of the letter as a whole. The letter continues:

"About seventy of eighty Years ago, I observe, a Principle like that which you advance prevail'd very much in France amongst some Philosophers & *beaux Esprits*. The occasion of it was this. The famous Mons. Nicole of the Port Royal, in his *Perpetuité de Foi*, push'd the Protestants very hard upon the Impossibility of the People's reaching a Conviction of their Religion by way of private Judgement; which requir'd so many Disquisitions, Reasonings, Researches, Erudition, Impartiality, & Penetration, as not one of a hundred, even amongst Men of Education, is capable of. Monsr Claude and the Protestants answer'd him, not by solving his

Fourthly, it must be conceded that Hume's theological writings *are* enigmatic; and the enigma lies precisely in Hume's distinction between God's existence and his nature, with his assent to the former and his scepticism concerning the latter. The belief that Hume wrote tongue in cheek is not weakened by encountering the enigma. Fifthly, the enigma is heightened by the transition noted earlier from belief in the existence of a designing God to belief in the fact of design. The fourth and the fifth points are closely linked, as I shall attempt to show in the rest of this paper.

From the beginning of the *Dialogues* the subject for discussion is, by common consent, not God's existence but his nature. The *Dialogues* throughout maintain the tenor of Pamphilus's introductory remark:

> What truth so obvious, so certain, as the *being* of a God? . . . But in treating of this obvious and important truth; what obscure questions occur, concerning the *nature* of the divine Being; his attributes, his decrees, his plan of providence? . . . nothing but doubt, uncertainty, and contradiction have, as yet, been the result of our most accurate researches (D 128).

If we take these remarks at their face value, the *Dialogues* will

---

Difficulties (*which seems impossible*)* but by retorting them (which is very easy). They show'd that to reach the Way of Authority, which the Catholics insist on; as long a Train of acute Reasoning & as great Erudition was requisite as woud be sufficient for a Protestant. We must first prove all the Truths of natural Religion, the Foundation of Morals, the divine Authority of the Scripture, the Deference which it commands to the Church &c. The Comparison of these controversial Writings begot an Idea in some, that it was neither by Reasoning nor Authority we learn our Religion, but by Sentiment. And certainly this were a very convenient Way, and *what a Philosopher wou'd be very well pleas'd to comply with, if he cou'd distinguish Sentiment from Education.** But to all Appearance the Sentiment of Stockholm, Geneva, Rome antient & modern, Athens, & Memphis, have the same Characters. And no thinking man can implicitly assent to any of them; but from the general Principle, that as *the Truth in these Subjects is beyond human Capacity,** & that as for one's own Ease he must adopt some Tenets, there is more Satisfaction & Convenience in holding to the Catechism we have been first taught. Now this I have nothing to say against. I woud only observe, that such a Conduct is founded on the most universal & determin'd Scepticism, join'd to a little Indolence. For more Curiosity and Research give a direct opposite Turn from the same Principles" (* — *my italics*).

From this whole passage it is clear that Hume is not going to settle the issue by appealing *either* to the reason *or* to the understanding. For Hume, the plain fact of the matter was that "the Truth of these Subjects is beyond human Capacity." Nowhere does he explain how he managed to establish *this* truth, apart from his twin beliefs that there are no matters of fact within our experience upon which we could found theological reasonings, and that theology cannot be founded upon feeling alone — for how then could we discriminate between a genuine natural beliefs and an indoctrinated belief?

affirm that God exists, in the context of raising perplexing questions about the nature of his existence. It is true that for the most part the discussion turns on two closely related questions concerning the nature of God: How far is reason a guide to our knowledge of God? And in what respects do methods of reason proper to theology differ from those we employ in ordinary life and science? These are precisely the questions one would expect Hume to raise in the realm of natural religion: the extent to which the products of reason are reliable was his constant concern. Both questions presuppose that there is a God, which turns out to be the sole point of agreement among the three participants.

Everywhere in the *Dialogues* the distinction between God's existence and his nature is most sharply maintained, even although in Hume's non-theological writings no distinction whatsoever is allowed between something's existence and its nature[16]:

> The idea of existence, then, is the very same with the idea of what we conceive to be existent. To reflect on any thing simply, and to reflect on it as existent, are nothing different from e ach other. That idea, when conjoin'd with the idea of any object, makes no addition to it. Whatever we conceive, we conceive to be existent. Any idea we please to form is the idea of a being; and the idea of a being is any idea we please to form (T 66—67).

In other words, to conceive something as existent adds nothing to the idea of it. This is not in conflict with that characteristic of matters of fact and existence mentioned at the end of the first *Enquiry*: "*Whatever is* may *not be*" (E 164). Nor is it in conflict with Cleanthes' parallel rejection of arguments *a priori*: "Whatever we conceive as existent, we can also conceive as non-existent" (D 189). On both these occasions the point is that something's existence can only be proved by arguments from its cause or its effect. Since nothing is added to the idea of something by conceiving it as existent, Cleanthes' other point follows, that there can be no argument from the idea of something to its necessary existence. What comes so strangely upon the heels of these remarks about existence is that, in the religious context, we can have a belief in

[16] Hume in fact maintained this distinction throughout his theological writings, even in private correspondence. As early as 1743 he wrote to William Mure, who had introduced him to Hutcheson, mentioning the assent of the understanding to the proposition *that God exists* (L. i. 50—51). The letter continues with the assertion that the Deity, like a remote ancestor who happens to be a great benefactor, "is not the natural Object of any Passion or Affection."

It should be mentioned that Hume, in making a sharp distinction between the existence and the nature of the Deity, was continuing an old and well-established tradition in theology, which was, for example, typical of Aquinas and his school.

the existence of something, and *ipso facto* an idea of the something that exists, without being able to say *anything* about the nature of what it is that exists. In the face of this paradox there are two courses open to the commentator. Either he may say what has hitherto been said[17], that Hume maintained this distinction tongue in cheek, perhaps in order to avoid the religious intolerance which he would inevitably have met had he embraced complete atheism — thereby convicting Hume of lack of intellectual integrity; but for the sake of consistency the commentator must then say that Hume wrote the final section of the first *Enquiry* tongue in cheek too, together with several letters and sundry pieces, and there seems to

---

[17] A representative example of this frame of mind is the following comment by Professor A. E. Taylor:

"With all their incidental flashes of insight, I find them, like everything else Hume wrote on philosophy after the youthful *Treatise*, wanting in high seriousness and logical coherency. I fear we may say of the Hume of the *Enquiries* and *Dialogues* what Housman wrote of Richard Bentley, that his wish to discover truth was not equal to his capacity for discovering it. In the *Dialogues* this is significantly indicated by one ominous fact; the argument turns avowedly on the postulate of the omnipresence of *causal* order in nature, though the writer must have been aware that on his own principles he had no right whatsoever to make any such postulate" (*Symposium: The Present-day Relevance of Hume's Dialogues Concerning Natural Religion*. Aristotalian Society, Suppl. Vol. XVIII [1939], p. 179).

Professor Kemp Smith's illusions to Hume's alleged lack of serious intent are numerous. Perhaps the following passage will best illustrate the extent to which my interpretation of the *Dialogues* differs from his:

"Hume's method of maintaining dramatic interest is, from this point on (the close of Part X), the direct opposite of that which he has so far been employing. Hitherto Philo has been the critic of the argument from design, but is represented as failing to convince Cleanthes of the relevance and cogency of his objections. Also, the suggestion has been that Cleanthes will in the end be found to have been holding in reserve a sufficient defense. But now that the discussion is drawing to a close, quite other tactics are called for; and those adopted by Hume have all the necessary features of surprise and suspense. For it is Philo, *not* Cleanthes, that is made to come forward as the champion of the case for design, rehabilitating it, in a manner not open to the preceding criticisms. A highly ambiguous champion it is true! But this the reader is not to know until Philo (in part XII), under cover of these professions, has completed his argument" (D 68).

Then, after a full quotation of the final paragraph of the tenth dialogue, we read in Professor Kemp Smith's edition:

"Obviously the argument has here taken a very strange and indeed bewildering turn. Philo claiming to believe in final causes! Philo declaring all his arguments to have been mere cavils and sophisms! If so, must not those commentators be in the right who find that Cleanthes, much more truly than Philo, is the mouthpiece of Hume, and that Cleanthes is justly crowned by Pamphilus as victor in the discussion?" (D 69).

be no end to it. Alternatively he may say that Hume probably maintains the distinction in this particular case for a particular reason: this would seem to be the preferable course.

Notice that even when Hume says that the dispute may be merely verbal, the existence of God is not in question. What is in question is how much, if anything, beyond mere existence can be asserted. Hume is not saying that the atheist does not believe in an ultimate cause or principle of order: nor is he saying that this principle of order is impersonal.

> The theist allows, that the original intelligence is very different from human reason: The atheist allows, that the original principle of order bears some remote analogy to it. Will you quarrel, Gentlemen, about the degree . . . ? (D 218).

All parties are agreed that there is something to saying that God exists; and Hume wants to find out what this something is. One may ask, reasonably, why Hume does not simply reject belief in God: for after all, in the essay "Of a Particular Providence and of a Future State" he had established that "no new fact can ever be inferred from the religious hypothesis" (E 146) on the basis of the principle that no more can be inferred in the cause than is contained in the effect. It will be felt that the interpretation I am working towards is radically inconsistent with what Hume plainly said elsewhere: but upon reflection I submit that the measure of inconsistency is slight indeed.

In particular, *The Natural History of Religion*, which Hume wrote while he was first drafting the *Dialogues*, also contains the same sharp distinction between God's existence and his nature linked to a profession of natural belief in design:

> The whole frame of nature bespeaks an intelligent author; and no rational enquirer can, after serious reflection, suspend his belief moment with regard to the primary principles of genuine Theism and Religion. But the other question, concerning the origin of religion in human nature, is exposed to some more difficulty (NH 21).
>
> All things in the universe are evidently of a piece. Every thing is adjusted to every thing. One design prevails throughout the whole . . . (NH, 26)[18].

---

[18] "Though the stupidity of men, barbarous and uninstructed, be so great, that they may not see a sovereign author in the more obvious works of nature, to which they are so much familiarized; yet it scarcely seems possible, that any one of good understanding should reject that idea, when once it is suggested to him. A purpose, an intention, a design is evident in every thing; and when our comprehension is so far enlarged as to contemplate the first rise of this visible system, we must adopt, with the strongest conviction, the idea of some intelligent cause or author" (NH 74).

"The universal propensity to believe in invisible, intelligent power, if not an original instinct, being at least a general attendant of human nature, may be con-

What *is* being contested is that anything can be known beyond this fact:

The only point of theology, in which we shall find a consent of mankind almost universal, is, that there is invisible, intelligent power in the world: But whether this power be supreme or subordinate, whether confined to one being, or distributed among several, what attributes, qualities connexions or principles of action ought to be ascribed to those beings; concerning all these points, there is the widest difference in the popular systems of theology (NH 32).

It is in this light that one should read the final paragraph of the *Natural History*. Suspense of judgment concerning the fact of design is not possible; but beyond that fact suspense of judgment is the only course open to a reasonable man:

The whole is a riddle, an ænigma, an inexplicable mystery. Doubt, uncertainty, suspence of judgment appear the only result of our most accurate scrutiny concerning this subject. But such is the frailty of human reason, and such the irresistible contagion of opinion, that even this deliberate doubt could scarce be upheld; did we not enlarge our view, and opposing one species of superstition by another, set them a quarrelling; while we ourselves, during their fury and contention, happily make our escape, into the calm, though obscure, regions of philosophy (NH 76).

If hitherto the *Dialogues* have been misread, then one must add that the same fate befell *The Natural History of Religion*.

What *is* Hume doing with the doctrine of natural belief towards the end of the *Dialogues*, having already asserted that no new fact can ever be inferred from the religious hypothesis? On my reading Hume started from the observation that belief in God is a general if not universal attendant of human nature. The purpose of his enquiry is not to deny the content of the belief, but to examine what kind of a belief it is. In the course of this investigation Hume is not at all concerned to establish new facts: rather he is concerned with "the usual course of experience" — which *includes* how we look at the facts as they stand. What all three protagonists assent to is belief in the fact of design, which carries with it belief in the existence of a designer; and this is not a new fact inferred, but is part and parcel of assent to design. There would be no point in saying that the world is designed if one were going to deny that

---

sidered as a kind of mark or stamp, which the divine workman has set upon his work; and nothing surely can more dignify mankind, than to be thus selected from all other parts of the universe, and to bear the image or impression of the supreme Creator. But consult this image, as it commonly appears in the popular religions of the world. How is the deity disfigured in our representations of him! What caprice, absurdity, and immorality are attributed to him! How much is he degraded even below the character, which we should naturally, in common life, ascribe to a man of sense and virtue! (NH 75).

the designing had been performed. That is why at a critical point in the argument Hume moves from belief in the existence of a designer to belief in design.

Belief in the existence of God, Hume is saying, arises from belief in an ultimate principle of order in the universe, and this belief, like our belief in causation, is unavoidable: nobody behaves as if the universe were ultimately a chaos! To believe in an *ultimate* principle of order is to believe in the fact of design; and because we make no distinction between the two it is better, one is inclined to say *almost* unavoidable, that we should think of the ultimacy as being somehow personal and in some manner intelligent. It is in this light that we should read Philo's summing-up of the argument:

If the whole of natural theology, as some people seem to maintain, resolves itself into one simple, though somewhat ambigous, at least undefined proposition, *that the cause or causes of order in the universe probably bear some remote analogy to human intelligence*: If this proposition be not capable of extension, variation, or more particular explication: If it afford no inference that affects human life, or can be the source of any action or forbearance: And if the analogy, imperfect as it is, can be carried no farther than to human intelligence; and cannot be transferred, with any appearance of probability, to the other qualities of the mind: If this really be the case, what can the most inquisitive, contemplative, and religious man do more than give a plain philosophical assent to the proposition, as often as it occurs; and believe that the arguments, on which it is established, exceed the objections which lie against it? (D 227).

Professor John Anderson of Sydney has characteristically remarked that neglect of the *Dialogues* is facilitated by Hume's failure to "work out a logic"[19] — where working out a logic with regard to a problem includes the completeness of the position adopted, that is, the extent to which it is literally "worked out", as well as the logical tenability of the position itself. Not only does Anderson find that the participants argue illogically, in the ordinary sense, but also that the very conception of ultimacy involved in the idea of the Creator is itself "illogical", because it leads straight to the question of who created the Creator. The only consistent development of Philo's argument is said to be a pluralism in which the conception of ultimacy does not arise:

We do not require to go beyond the facts themselves, and of course we cannot do so, to obtain an answer to the question how things came to be arranged as they are. The answer to the question how any particular arrangement arose is that it issued from a certain other arrangement, and there is no question of any total

[19] J. Anderson, *Design*. Australasian Journal of Psychology and Philosophy, Vol. XIII (1935), p. 242.

arrangement demanding (and being unable to receive) explanation by something more than total, viz., the arrangement of its arranger and itself[20].

Certainly we cannot go beyond the facts themselves in the course of explaining the facts: Hume could not agree more wholeheartedly with this sentiment. It is precisely on this account that Hume will not allow any more to be inferred in the cause than is contained in the effect, and hence his assertion that "no new fact can ever be inferred from the religious hypothesis." The apparently precise assurance that we cannot logically go beyond the facts themselves ignores Hume's problem concerning what, in the religious domain, are to count as facts. In the *Dialogues*, as elsewhere in his philosophy, Hume is ultimately concerned not with problems of explaining or inferring, but with problems of mapping; and the area he is most anxious to survey concerns those activities of the mind which are indispensable or unavoidable.

The fact of design is not a new fact, but is rather the way in which we look at experience. In this respect natural belief in design is on a par with the other natural beliefs. All of them are to be regarded as beliefs in the existence of something, without specifying its nature. The something in question may be the existence of bodies, or personal identity, or causation, or design; and *all* of them turn out, upon examination, to be in Hume's opinion indispensable ways of looking at experience. The feeling that belief in design is different in Hume's philosophy from his other natural beliefs cannot be upheld. What is interesting in Hume's account, and some would say strange, is that belief in the existence of an ultimate designer and belief in the fact of design come to the same thing. In my opinion this manner of asserting the existence of God is a thesis which warrants a full-scale investigation, along with the concept of natural belief which, in Hume's thinking, paved the way. The burning questions are what exactly is involved in looking at something in the light of an analogy, as contrasted with arguing formally from analogy, and what is the force of saying that we cannot but look at the world in a certain light.

Some are perturbed lest the above interpretation should destroy Hume's superbly dry theological jokes. I hazard the guess that they, more than anything else, have been the mainstay of tongue-in-cheek interpretations. Far from detracting from these passages, however, the interpretation offered here heightens their dryness and gives them point. Let us choose two examples at random, by

[20] Ibid., p. 256.

way of illustration. The essay "Of Miracles" culminates in the remark:

> I am better pleased with the method of reasoning here delivered, as I think it may serve to confound those dangerous friends or disguised enemies of the *Christian Religion*, who have undertaken to defend it by the principles of human reason. Our most holy religion is founded on *Faith*, not on reason: and it is a sure method of exposing it to put it to such a trial as it is, by no means, fitted to endure (E 129—130).

The whole point of this remark is that, on Hume's showing, the only defensible kind of religious belief must be founded on faith, and the only kind that can be pointed to as an accredited article of faith is the kind that one cannot help believing, on *faith*! Again, Philo says in the final dialogue:

> *To know God*, says Seneca, *is to worship him*. All other worship is indeed absurd, superstitious, and even impious (D 226).

On Hume's own premises this must be the case, because all other worship must be grounded on either rational or irrational belief. The first alternative has already been eliminated with the rejection of arguments both *a priori* and *a posteriori*. The only alternative left open for "all other worship" is that it must be absurd, superstitious and even impious! But then the twist in saying "*To know God is to worship him*" is like the twist in saying "Our most holy religion is founded on *Faith*": for this kind of "worship" is an unavoidable appraisal of the facts.

REZENSIONEN

RABINOWITZ, W. G., Aristotle's Protrepticus and the sources of its reconstruction. I. (University of California Publications in Classical Philology. Vol. 16, No. 1.) Berkeley and Los Angeles: University of California Press 1957. 95 S. 8⁰. $ 2.

Seit Werner Jaegers Anregung zu einer entwicklungsgeschichtlichen Betrachtung des aristotelischen Denkens hat die Forschung den verlorenen Schriften des Aristoteles verstärkte Aufmerksamkeit gewidmet. Ausgehend von Roses Sammlung der Fragmente, hat man Inhalt und Datierung einzelner Werke zu bestimmen versucht und auf Grund des so erhaltenen Bildes neue Spuren der verlorenen Schriften des Aristoteles in der späteren Literatur aufgewiesen. Die Bereicherung unserer Kenntnisse zeigen die Fragmentensammlungen von Walzer und Ross.

In diese freudige Entdeckerstimmung ruft die kleine Arbeit von Rabinowitz ein Wort der Warnung und mahnt zur kritischen Reflexion auf die Grundlagen und den Sicherheitsgrad unserer Erkenntnisse. Zwar beschäftigt sich die wohl auf Anregung von Cherniss entstandene Arbeit nur mit den ersten fünf Nummern des Aristotelischen Protreptikos in der Walzerschen Sammlung, die auch in der inzwischen erschienenen von Ross unverändert geblieben sind. Doch hat sie grundsätzliche Bedeutung. Was Rabinowitz als seine Forderung für den Protreptikos formuliert, gilt für alle Titel der verlorenen Aristoteles-Schriften. Die Echtheit der Fragmente muß neu überprüft werden. Bei einer Zuschreibung aus inneren Gründen muß die Tragfähigkeit der Gründe abgewogen werden. Das aber bedeutet, daß wir uns mit Theorien über den mutmaßlichen Inhalt einer Schrift einfach aus dem Titel oder aus sonstigen Hypothesen Zurückhaltung auferlegen müssen. Auch eine Vermutung über die zeitliche Einordnung einer Schrift und damit über ihren Zeugniswert für eine Entwicklung des aristotelischen Denkens darf erst gewagt werden, wenn der Inhalt selbst aus äußeren und auf diese gestützten inneren Kriterien einigermaßen gesichert ist. Ich kann diesen Forderungen nur zustimmen, habe ich sie doch selbst schon seit Jahren erhoben (vgl. die beiden Aufsätze zu περὶ φιλοσοφίας in den Festschriften für Mansion, Autour d'Aristote, 1955 und Ross, Journal of Hellenic Studies, 1957).

Um das Ergebnis der Untersuchung von Rabinowitz gleich vorwegzunehmen, es ist vernichtend. Von den Testimonia und den ersten fünf Fragmenten des Protreptikos bleiben nur Fragment I und das erste Stück von Fragment II. Es ist nicht schwierig vorauszusehen, zu welchem Ergebnis die von Rabinowitz angekündigte Weiterführung seiner Untersuchung für die restlichen vierzehn Nummern der Walzerschen

Sammlung kommen wird. Somit wären die beiden Stücke alles, was wir von der Aristotelischen Schrift wissen.

Was sie enthalten, ist reichlich wenig. Der Protreptikos war an den Cyprischen Fürsten Themison gerichtet. Er mahnt zum Philosophieren mit dem Hinweis, daß der Fürst alle Voraussetzungen dazu besitze, nämlich Reichtum und Ansehen. Aus ihrem sonstigen Inhalt wissen wir nur einen Gedankengang, der zeigt, daß bereits die Frage, ob man philosophieren solle oder nicht, zu ihrer Bewältigung Philosophie braucht.

Es dürfte schwer sein, von dieser dürftigen Grundlage aus irgendetwas über Datierung und weiteren Inhalt der Schrift zu sagen oder den Versuch zu unternehmen, Spuren in der späteren Literatur aufzuweisen, um dadurch unsere Kenntnis zu erweitern. Wenn Rabinowitz recht hat, dann ist die Diskussion um diese Schrift beendet, weil sie sinnlos ist.

Wir müssen mit dieser Möglichkeit rechnen. Die Schlußworte, es sei besser, um die Grenzen des Wißbaren zu wissen, dort wo nicht mehr zu erreichen ist, wird niemand in ihrer Berechtigung bestreiten.

Wie Rabinowitz mit Recht klarstellt, beruhen die heutigen Zuweisungen für den Protreptikos auf zwei Hypothesen, die einst Bywater aufgestellt hatte. Die erste erschließt aus der Angabe des Trebellius Pollio, Cicero habe seinen Hortensius „ad exemplum protreptici“ geschrieben, eine nahe Verwandtschaft zwischen der Schrift des Cicero und der des Aristoteles. So glaubte man, die Fragmente des Hortensius mindestens als Hilfsmittel für die Auffindung aristotelischen Gutes benutzen zu dürfen. Es ist bezeichnend für die wachsende Zuversicht, mit der man sich dieser Hypothese bediente, daß zwar noch Walzer mit Rose in seinem Testimonium protreptici klein schrieb, während es Ross als Titel faßt. Mit Rabinowitz' Hinweis, daß in der Zeit des Pollio und schon längst vorher protreptici als Anspielung auf eine literarische Gattung verstanden werden mußte, fällt eine der wichtigsten Stützen, die zur Auffindung neuer Belege für das verlorene Werk des Aristoteles gedient haben. Trotzdem bleibt es natürlich möglich, ja wohl wahrscheinlich, daß Cicero das Aristotelische Werk gekannt und benützt hat.

Die zweite Hypothese Bywaters behauptete, daß der nicht auf Platon zurückgehende Mittelteil des Jamblichschen Protreptikos aus Aristoteles und zwar aus dem gleichnamigen Werk entlehnt sei. Die Ausbeute Bywaters war dann auf Grund dieser beiden Hypothesen von Jaeger noch stark erweitert worden. Aus den von Rabinowitz behandelten Fragmenten fallen Nr. 4 und 5 unter diese Gruppe, und zwar unter die bereits von Bywater für den aristotelischen Protreptikos reklamierten Stücke, nur daß Nr. 4 von Rose nicht in seine Sammlung übernommen war und erst auf Grund von Jaegers neuerlichem Eintreten für seine Aristotelische Herkunft von Walzer aufgenommen wurde.

Rabinowitz bemerkt richtig, daß man vor Auswertung des Jamblichschen Protreptikos als Quelle für die verlorene Aristoteles-Schrift zunächst die Arbeitsweise des Jamblich auf Grund der aus Platon über-

nommenen Stücke hätte studieren müssen. Sein eigener Beitrag zu diesem Thema zeigt eine weit größere Selbständigkeit des Jamblich in der Verwertung seiner Quelle als meist angenommen wurde. So glaubt ihm Rabinowitz das Zusammenweben des in Frage stehenden Stückes aus verschiedenen Teilen des platonischen Schrifttums zutrauen zu dürfen, wobei allerdings eine unverkennbare neuplatonische Färbung eintritt. Das soll auch für die unter Nr. 5 der Fragmentensammlung von Walzer aufgenommenen Stücke gelten, nur daß hier die Quelle Speusipp wäre, von dessen Prizipienlehre Jamblich in De communi mathem. scientia seine eigene abhebt, indem er die Kritik des Aristoteles in der Metaphysik berücksichtigt.

Hier scheint mir nun allerdings eine Schwäche der Arbeit von Rabinowitz sichtbar zu werden. Es ist seine Absicht, die Zuweisung der Stücke zum Protreptikos des Aristoteles auf ihre Tragfähigkeit zu prüfen. Dazu gehört sicher auch die Erwägung, ob die Lehren nicht auch anderswoher genommen sein könnten. Es handelt sich ja im Fall des Protreptikos nirgends (mit vielleicht einer Ausnahme) um Fragmente im eigentlichen Sinn, sondern nur um doxographische Entlehnungen. Dabei wird man immer mit Färbungen nach dem Sprachgebrauch und dem Denkstil des Autors rechnen müssen und nur auf Grund sehr sorgfältiger Untersuchungen Rückschlüsse auf den Wortlaut und Aufbau der Quelle ziehen dürfen. Nun ist von der Erwägung, ob eine Lehre auch aus einer anderen Quelle entlehnt sein kann, bis zu der Behauptung, daß sie tatsächlich dorther stammt, nur ein Schritt. Ich hätte gewünscht, daß sich Rabinowitz vor diesem Schritt ebenso sorgfältig gehütet hätte, wie er seinen Gegnern Unbedachtsamkeit in der Zuweisung vorwirft. Es scheint mir doch in keinem Fall ausgeschlossen werden zu können, daß die betreffenden Lehren wirklich im Protreptikos des Aristoteles standen und von dort entlehnt sind.

Es wird notwendig sein, die Argumente für die Zuweisung an Aristoteles bzw. an seinen Protreptikos und die Gegenargumente von Rabinowitz sorgfältig zu prüfen. Zwei Beispiele mögen die Lage beleuchten, wie sie sich mir darstellt. Auf Grund eigener Untersuchungen über die Arbeitsweise des Jamblich hinsichtlich der Benützung der platonischen Dialoge im ersten und letzten Drittel seines Protreptikos kann ich die Ergebnisse von Rabinowitz in diesem Punkte nur bestätigen. Jamblich beherrscht die Materie und gibt sinngemäß wieder, indem er Angedeutetes ergänzt. Es ist jedoch jeweils eine Quelle, der er als Hauptlinie folgt. Will man aber das Stück 37,3—22 Pistelli als Entlehnung aus Platon erweisen, so muß man annehmen, daß bereits das erste Argument mit seinen 8 Zeilen eine Destillierung von Alkibiades I 129 C—135 A ist. Dabei hat der Kopist jeden Bezug auf die Politik unterdrückt und die Mahnung zur σωφροσύνη in eine solche zur φιλοσοφία umgewandelt. Trotz aller erwiesenen Selbständigkeit des Jamblich wäre also seine Arbeitsweise in diesem Stück anders als in den eindeutig aus Platon entlehnten

Teilen. Dazu kommt, daß zum zweiten Argument desselben Kontextes bereits Bywater auf Parallelen aus der Aristotelischen Metaphysik hingewiesen hat, die Walzer in seiner Fragmentensammlung mit abdruckt. Diese auffallenden Gleichheiten dürften nicht einfach mit Stillschweigen übergangen werden. Es ist sicher ein richtiger Grundsatz, daß wir für platonisierende Meinungen bei den Neuplatonikern zunächst an Platon selbst als Quelle zu denken haben, aber die Hypothese einer platonisierenden Schrift des jungen Aristoteles darf nicht einfach als unmöglich zurückgewiesen werden. wenn auch diese Hypothese selbst neuer Überprüfung bedarf.

Die Verschiedenheit des Mittelstücks im Protreptikos des Jamblich gegenüber den aus Platon entlehnten Stücken am Anfang und Schluß sowohl in Gedankenführung wie Stil bleibt immerhin auffallend. Man müßte das jedenfalls genauer untersuchen. Es ist ja auch keineswegs sicher, daß Jamblich direkt aus Platon entlehnte. Die ihm vorliegende protreptische Literatur hatte wohl schon längst protreptische Stücke aus den Werken der großen Denker der Vergangenheit gesammelt. Daß darunter auch aristotelisches Gut, und zwar auch Gedanken aus dessen Protreptikos waren, wird sich kaum ausschließen lassen. Die Frage ist nur, ob wir noch in der Lage sind, das alles voneinander zu scheiden.

Eine Diskussion der Speusippschen Prinzipienlehre, wie sie Rabinowitz zu Fragment 5 bringt, würde den Rahmen einer Buchanzeige sprengen. Immerhin sei eine Gegenfrage gestattet. Ist die von Jamblich vertretene Prinzipienlehre wirklich seine eigene Weiterführung der Speusippschen, oder ist es die Platonische? Auch Platon scheint keine verschiedenen Formen des materiellen Prinzips zu kennen, sondern die ἀόριστος δυάς für genügend zu erachten, um Ideen (Zahlen), mathematische und physikalische Größen zu erklären. Die These aber, daß Aristoteles selbst zu irgendeiner Zeit diese platonische Lehre vertrat, stützt sich nicht nur auf diese Stellen des Jamblichschen Protreptikos. Man wird also das Thema der Untersuchung noch weiterspannen müssen und damit auch die Grundüberzeugung von Rabinowitz, daß Aristoteles niemals Anhänger der Ideen- oder Idealzahlenlehre war, in weiterem Zusammenhang diskutieren müssen. Das aber geht nicht ohne neuerliche Überprüfung der Fragmente. In diesem Punkte, und das ist sein Hauptanliegen, hat Rabinowitz unbedingt recht. Vielleicht wird man aber für die Überprüfung noch stärker, als er es tut, die Hypothesen darüber, was Aristoteles zu irgendeiner Zeit gelehrt haben kann, zurückhalten müssen.

Noch ein zweiter Punkt mag die Schwierigkeit der Aufgabe belegen, die sich hier der Forschung bietet. Fragment 5 ist immerhin dadurch gestützt, daß ein Stück aus dem Protreptikos des Jamblich fast wörtlich mit einer Stelle aus Proklos In Eucleidem übereinstimmt, was Rose (Fragment 52) durch Zweispaltendruck sehr schön sichtbar machte. Proklos nennt zwar nicht den Aristotelischen Protreptikos, jedoch wenigstens Aristoteles. Rabinowitz holt nun wieder das nach, was leider die

unterlassen hatten, welche überall Reste des Aristotelischen Protreptikos sahen. Er untersucht die Zitierweise des Proklos und zeigt, daß das πού φησιν eine recht ungenaue Wiedergabe ankündigt, die nicht eigentlich eine Wiedergabe des Aristotelischen Wortlauts, sondern vielmehr eine Folgerung aus einer Aristotelischen Darlegung ist. Folgt aber daraus bereits, daß es eine Anknüpfung an eine Stelle aus den Pragmatien sein muß (derived from a treatise S. 84)? Rabinowitz sieht wohl, was die zum Teil wörtliche Verklammerung der Proklosstelle mit einem Stück aus Jamblichs Protreptikos für die Zuweisung beider Stellen an den Aristotelischen Protreptikos bedeuten könnte. Er möchte nun den Bezug des Proklos auf Aristoteles auf die Bemerkung beschränken, daß die Mathematik um ihrer selbst willen erstrebt wird. Bei solchen Deutungen scheint es mir immer notwendig, zunächst eine solche Stelle aus ihrem eigenen Zusammenhang heraus zu verstehen und sich zu fragen, worauf ein solcher Verweis vom Leser bezogen werden mußte. Diesem mußte es immerhin wenig in den Sinn kommen, den Relativsatz mit der Berufung auf Aristoteles nur auf das Objekt des vorhergehenden Satzes, den Selbstwert der Mathematik, zu beziehen und nicht auch auf sein Subjekt δηλοῖ τὸ ... λαβεῖν, den raschen Fortschritt der Mathematik trotz ihrer ökonomischen Zwecklosigkeit. Der Leser mußte das um so mehr tun, als Proklos den Selbstwert der Mathematik über viele Seiten hinweg zum eigentlichen Thema seiner Darstellungen gemacht hat. Ist es verständlich, daß er nun Aristoteles in einem Nebensatz als Zeugen für diese seine breit dargestellte Meinung anführt? Ich meine, es spricht doch sehr viel mehr dafür, daß Aristoteles, wenn er erwähnt wird, für die besondere Form angeführt wird, in der der Selbstwert der Mathematik begründet wird, also für das, was hier an gedanklichem Fortschritt in der gesamten Darstellung des Proklos gebracht wird. Dann aber erhebt sich natürlich die Frage, wie sich der wörtliche Anklang zwischen einer Beweisführung erklärt, die Jamblich für die Philosophie und Proklos für die Mathematik, bringt. Doch selbst bei der Beschränkung des Bezugs auf Aristoteles in der Form, wie sie Rabinowitz vorschlägt, muß er einige Metaphysikstellen und die Nikomachische Ethik bemühen, um diesen kurzen Verweis des Proklos in den Pragmatien belegt zu finden. Auch hier wird es notwendig sein, die verschiedenen Deutungsmöglichkeiten dieser Stellen sorgfältig gegeneinander abzuwägen und dabei nicht nur zwischen Ja und Nein in der Zuweisung zu einer Quelle zu entscheiden, sondern auch Grade der Wahrscheinlichkeit zuzulassen.

Jeder Versuch einer Rekonstruktion des Aristotelischen Protreptikos wird von den beiden Nachrichten ausgehen, die das Werk zitieren. M. E. ist die Einschränkung ihres Inhalts durch Rabinowitz noch nicht über allem Zweifel erhärtet. Natürlich ist die von Proklos berichtete Szene mit Krates im Schusterladen von der stoischen Abwertung der äußeren Güter her gefärbt. Aber Krates hatte immerhin den ganzen Protreptikos in der Hand, und die Übertragung der Aristotelischen Bemerkung auf den

Schuster verliert ihren Witz, wenn es in der Mahnung an Themison nur um ein königliches Mäzenatentum gegenüber der Philosophie ging und nicht um eine Mahnung zum eigenen Philosophieren. Die Schwierigkeit, die Stelle mit anderen Stellen des Aristotelischen Schrifttums zusammenzubringen, darf uns nicht dazu verleiten, der Stelle selbst Gewalt anzutun.

In dem durch mehrere Autoren belegten Fragment 2 wird man natürlich mit Rabinowitz das meiste Vertrauen auf Alexander setzen. Es hängt also sehr viel davon ab, was bei ihm durch die Berufung auf den Protreptikos gedeckt wird. Die These, daß man nicht zu philosophieren braucht, läßt sich nach Alexander dadurch aus den Angeln heben, daß man eine Unterscheidung im Begriff des Philosophierens einführt. Schon die Untersuchung der Frage, ob man philosophieren solle oder nicht, ist eine philosophische. Insbesondere aber ist Philosophie die Beschäftigung mit der Theorie. In beiden Bedeutungen läßt sich die Tätigkeit des Philosophierens als Wesensmerkmal des Menschen aufweisen. Die Berufung auf den Protreptikos steht nach dem ersten Punkt. So wird man sie nur auf diesen beziehen. Auch die anderen Zeugen, mögen sie von Alexander abhängen oder nicht, bilden nur diesen Punkt nach. Rabinowitz jedoch läßt hier das Zitat viel weiter gehen. Wenn er dann bei den Kommentatoren entweder eine Umformulierung dessen, was sie im Protreptikos fanden, oder eine Rückformulierung dessen, was sie bei Alexander fanden, konstatiert, so bleibt zu bemerken, daß die Kommentatoren jedenfalls Alexander anders verstanden als er, weil sie ihm nur den ersten Punkt entnahmen. Der Gedanke, daß schon die Behandlung der Frage, ob man philosophieren solle oder nicht, Philosophieren sei, stand jedenfalls bei Aristoteles, ob nun in der Form eines hypothetischen Schlusses oder nicht. (Daß Aristoteles die Theorie des hypothetischen Schlusses nicht entwickelt hat, wäre übrigens noch kein Beweis, daß er nicht gelegentlich einen hypothetischen Schluß gebildet haben könnte.) Das übereinstimmende Zeugnis des Anonymus und der drei Kommentatoren machen jedenfalls auch die emphatische Schlußformel ἄρα φιλοσοφητέον für den Aristotelischen Protreptikos recht wahrscheinlich. Das aber wird andererseits immerhin ein Argument sein müssen, wenn man den Jamblichschen Protreptikos auf seine Quelle analysiert, freilich ein Argument, das mit großer Vorsicht zu gebrauchen ist. Es dürfte von vornherein unwahrscheinlich sein, daß sich Jamblich die Aristotelische Schrift völlig entgehen ließ. Fraglich bleibt eben wieder, ob wir ihre Spuren noch mit einiger Wahrscheinlichkeit aufweisen können.

Rabinowitz hat die Frage nach der Verwertbarkeit der dem Protreptikos zugeschriebenen Stücke noch nicht gelöst, aber er hat sie mit Nachdruck gestellt. Die weitere Forschung wird ihm antworten müssen.

Köln Paul Wilpert

AVERROES, Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence). Translated from the Arabic with Introduction and Notes by Simon van den Bergh. (Unesco Collection of Great Works. Arabic Series.) Vol. 1. 2. London: Luzac & Co. 1954. XXXVI/373; 219 S., 8°. 63s.

Das Buch des Averroes mit dem Titel Tahafut at-tahafut[1] ist eine Entgegnung auf die Schrift des Ghazzali (Algazel): Tahafut al-falasifa, im deutschen wiedergegeben mit: „Zusammenbruch" oder „Widersprüche der Philosophen". Ghazzali hatte in dieser Schrift die arabische Philosophie hellenistischer Prägung, insbesondere die des Alfarabi und Avicenna, in zwanzig Punkten angegriffen. Die ersten Abschnitte, in denen Ghazzali die Argumente der Philosophen für die Ewigkeit der Welt zu widerlegen sucht, machen etwa ein Viertel des ganzen Werkes aus. Das dritte bis sechzehnte Kapitel enthält Diskussionen um den Gottesbegriff, die vier letzten Diskussionen beschäftigen sich mit Themen der Physik. In diesen letzten Kapiteln erörtert Ghazzali in einer Weise, die an Hume denken läßt, den Begriff der Kausalität. Wie van den Bergh in seiner Introduction ausführt, dürfte Nicolas von Autrecourt, der als „mittelalterlicher Hume" gilt, die destructio destructionis des Averroes und damit die Ausführungen des Ghazzali gekannt haben (Introduction S. XXX/XXXI). Averroes begleitet die von ihm referierten Attacken des Ghazzali Schritt für Schritt mit seinem Kommentar. Er will die Position der Philosophen gegenüber Ghazzali verteidigen. Dabei deutet er die Meinung dieser Philosophen häufig auf seine Weise, wie auch schon Ghazzali als Ansicht der Philosophen eine oft eigenwillige Version dessen vorgetragen hatte, was Alfarabi und Avicenna wirklich lehrten. Diese Situation macht die philosophiegeschichtliche Erläuterung dieses Werkes zu einer schwierigen Aufgabe.

Der erste Band der vorliegenden Publikation enthält die Übersetzung des Tahafut at-tahafut und eine Einleitung in Form einer zusammenfassenden Inhaltsanalyse, der zweite Band die Anmerkungen zu den einzelnen Stellen. Noten und Inhaltsanalyse zeugen von einer ganz ungewöhnlichen Belesenheit des Verfassers, von einer sehr weitreichenden Kenntnis auch solcher, vor allem antiker, Autoren, an die man nicht in erster Linie in Verbindung mit der arabischen Philosophie denkt. In seinem Kommentar beschäftigt van den Bergh die eben erwähnte Frage, wie weit Ghazzali und Averroes den Philosophen, um die sie streiten, Gerechtigkeit widerfahren lassen, nicht so sehr. Es liegt ihm auch, wenn er eine immense Fülle von Material ausbreitet, weniger daran, Einflüsse festzustellen oder den unmittelbaren Wirkungen der Schrift des Averroes nachzugehen. Ihm geht es vor allem um die bei Averroes behandelten Probleme selbst, um ihre Vorwegnahme oder Wiederaufnahme gege-

[1] Destructio destructionis lautet der Titel der lateinischen Übersetzung (von Calo Calonymus, beendet 1328 in Arles). Die Wiedergabe des Wortes tahafut im Titel mit destructio ist allerdings nicht zutreffend.

benenfalls auch in der neuesten Zeit. Van den Bergh wählt also ein ‚problemvergleichendes' Verfahren. Dieser Vergleich geschieht jedoch nicht pour l'art; es ist deutlich zu spüren, wie sehr van den Bergh die von seinen Autoren behandelten Gegenstände selbst zum Problem geworden sind. Die allenthalben hervortretende sachliche Beteiligung des Autors macht neben der Fülle von anregendem Material den Hauptreiz dieses Werkes aus. Diese intensive sachliche Teilnahme ist indessen nicht ohne Gefahr, wie sich an der Behandlung des Begriffes der Möglichkeit zeigt.

Van den Bergh hält, wie er in seiner Introduction (S. XXII) bekennt, die von den Megarikern durch ihre Leugnung einer der Wirklichkeit vorangehenden Möglichkeit inaugurierte Frage für "one of the cruces of philosophy". An dieser crux ist, wenn man dem Verfasser glauben will, auch die Diskussion des Ghazzali und Averroes gescheitert. Averroes (wie auch schon Aristoteles), die erklärte Gegner der megarischen Konzeption sind, hätten sie faktisch doch akzeptiert, wenn sie fordern, daß jedes Mögliche auch realisiert werden müsse. Ebenso inkonsequent sind nach van den Bergh die asch'aritischen Theologen und Ghazzali, wenn sie als Vertreter der megarischen Thesen dennoch lehren, daß für Gott alles möglich sei, denn diese Lehre setze die „objektive" Möglichkeit voraus (S. XXIII, S. 53 Anm. 1). Die Verwirrung, die sich in der Diskussion des Ghazzali und Averroes, soweit sie das Problem der Möglichkeit berührt, finde, will van den Bergh als Resultat jener widersprüchlichen Grundkonzeptionen der beiden Gesprächspartner erklären.

Der Begriff der Möglichkeit wird ins Spiel gebracht (im Rahmen der Besprechung des zweiten Beweises der Philosophen für die Ewigkeit der Welt) in einem Argument, mit dem die Philosophen die Theologen zwingen wollen, die Ewigkeit der Zeit zuzugeben. Mit der Ewigkeit der Zeit wäre ihrer Ansicht nach auch die Ewigkeit der Bewegung, deren Maß die Zeit ist, erwiesen. Es sei nicht zu bezweifeln, führen sie aus, daß Gott die Welt hundert oder tausend Jahre und so weiter ad infinitum früher hätte erschaffen können, als er sie tatsächlich erschaffen hat. Dies erfordere aber, daß man vor der Existenz der Welt „Möglichkeiten" (sc. der Existenz der Welt) anzusetzen habe. Diese Möglichkeiten müßten in ihrer Quantität verschieden sein. Meßbare, quantitativ verschiedene Möglichkeiten haben aber keine andere Realität als die der Zeit, das Substrat dieser Quantitäten ist die Bewegung. Die Philosophen vertrauen darauf, daß die Theologen dieses Argument akzeptieren; denn leugnen sie, daß Gott die Welt hätte früher erschaffen können, dann würde das bedeuten, "that the Eternal had passed from impotence to power or the world from impossibility to possibility" (S. 84)[2]. Ghazzali versucht sich

[2] Ich zitiere hier und im folgenden den Tahafut at-tahafut nach der Ausgabe von Maurice Bouyges, Averroes, *Tahafot at-tahafot*, Bibliotheca Arabica Scholasticorum, Bd. III, Beyrouth 1930. Die Seiten- und Zeilenzahlen dieser Edition sind am Rande der Übersetzung van den Berghs angegeben. Die Noten zitiere ich, wie

so zu wehren, daß er diese Überlegungen der Philosophen auf den Raum überträgt. Gott müßte die Welt auch um einige Ellen größer oder kleiner haben erschaffen können, als sie wirklich ist, wenn er nicht machtlos sein soll. Auch diese quantitativen Möglichkeiten erfordern ein Substrat. Das liefe auf die absurde Konsequenz eines meßbaren Leeren hinaus. Ghazzalis Meinung über alle diese Möglichkeiten ist, daß sie ein bloßes Produkt der Einbildungskraft sind (S. 87, 1—11). Seine eigene später von ihm vorgetragene Auffassung ist, daß die Möglichkeit ein ‚Verstandesurteil' sei. Möglich sei alles, was sich als existierend vorstellen lasse (S. 102). Es ist deutlich, daß die Möglichkeit in diesem und jenem Sinne überhaupt nicht auf ein reales Substrat schließen läßt.

Gegen diese seine eigenen Erörterungen läßt Ghazzali dann einen Einwand vorbringen: „Wir behaupten: dasjenige, was nicht möglich ist, ist auch nicht ausführbar. Es ist aber nicht möglich, daß die Welt größer oder kleiner sei, als sie ist, folglich läßt es sich auch nicht ausführen" (S. 89, 16 — 90, 1). Van den Bergh kommentiert diesen Einwand: "i. e. the world, having the size it has, could not have been created otherwise, for the possible is, what will be some day realized; a difference in size was never realized, and it was therefore not possible and *could* not have been realized, i. e. it is impossible that reality should have been different from what it actually is" (52. 6). Er deutet diesen Einwand also ‚megarisch'. Nun sind freilich die Asch'ariten (die Theologen) und Ghazzali, die Vertreter der megarischen Thesen, im Gespräch jetzt nicht an der Reihe, sondern die Philosophen. Daher muß van den Bergh zu der Auskunft greifen, Ghazzali lege hier den Philosophen megarisch-asch'aritische Argumente in den Mund und kritisiere sie dann, während er später selbst die megarische Position einnehme. Van den Bergh glaubt deswegen "some confusion in Ghazzali's mind" feststellen zu müssen (52. 2). Es bestand jedoch keinerlei Veranlassung, den Einwand überhaupt megarisch zu deuten. Läßt man diese Deutung fallen, dann wird der Rollentausch unnötig und die Diagnose der confusion hinfällig. Wie der Einwand tatsächlich zu verstehen ist, wird sichtbar, wenn man nur den Erläuterungen des Averroes folgt. Er hält diesen Einwand für eine Antwort auf die Asch'ariten, welche behauptet hatten, es hieße Gott der Ohnmacht zeihen, wenn man meine, er hätte die Welt nicht größer oder kleiner schaffen können, als sie ist. Die Philosophen antworten nun, was nicht möglich sei, lasse sich nicht ausführen. Averroes versteht das so, daß die Unfähigkeit, das Unmögliche auszuführen, nicht Ohnmacht bedeute, diese sei vielmehr die Unfähigkeit, dasjenige zu vollbringen, was sich ausführen läßt. An einer späteren Stelle, an der Ghazzali auf diese hier anspielt (S. 92, 16 — 93, 1), läßt sich erkennen, daß Averroes mit seiner Erklärung das richtig getroffen hat, was Ghazzali die Philosophen mit ihrem Einwand sagen lassen will. Sie können den Theologen

van den Bergh selbst in den Vor- und Rückverweisen, nur mit zwei Ziffern: der Seitenzahl der Übersetzung und der Anmerkungsnummer.

unbesorgt das Zugeständnis verweigern, daß Gott die Welt größer oder kleiner hätte machen können, als sie tatsächlich ist, weil diese Weigerung wegen der Unmöglichkeit einer anderen Weltgröße als der tatsächlichen nicht auf eine Behauptung der Ohnmacht Gottes hinausläuft. Sie gehen damit der Konsequenz eines Ansatzes von räumlichen Möglichkeiten außerhalb der Welt aus dem Wege. Durch das Aufzeigen dieser Konsequenz hatte Ghazzali sie aber bewegen wollen, von ihrer Forderung von Möglichkeiten der Existenz der Welt vor ihrer Existenz abzulassen. Ghazzali entgegnet auf den Einwand der Philosophen zuerst, daß die Annahme einer anderen Weltgröße als der tatsächlichen keinen Widerspruch impliziere. Averroes erwidert, daß unmöglich auch dasjenige sei, woraus sich in näherer oder weiterer Folge etwas Widersprüchliches ergibt. Er verweist für den Nachweis solcher Konsequenzen im Falle einer abweichenden Weltgröße auf die ‚Physik'.

Bei der Besprechung der dritten Entgegnung des Ghazzali auf den Einwand der Philosophen hat van den Bergh die Folgen seiner megarischen Interpretation des Einwandes der Philosophen zu tragen: "Ghazali turns here completely round; he now makes the philosophers, using Aristotle's argument, attack the Ash'arite thesis, which he pretended they held, and he defends the Ash'arite thesis, which he previously attacked himself" (54. 5). Der eine Teil dieser Interpretation, die auch wiederum einen Vorwurf gegen Ghazzali darstellt, erledigt sich von selbst. Ghazzali vollzieht keine Kehrtwendung, wenn er nun den Standpunkt der Megariker einnimmt, denn er hat bisher noch nicht gegen sie Stellung genommen. Der andere Teil lautet, daß Ghazzali die Philosophen mit Hilfe eines aristotelischen Argumentes die megarischen Thesen angreifen lasse. Mit dem aristotelischen Argument ist der Einwand des Aristoteles gegen die Megariker in Metaphysik Θ 2 (1047a 10) gemeint. Gegen diesen anderen Teil der Interpretation wird man ebenfalls Mißtrauen hegen dürfen: da die megarische These in der Diskussion bisher tatsächlich noch nicht erwähnt wurde, ist es unwahrscheinlich, daß Ghazzali die Philosophen hier gegen diese These opponieren läßt. Der Text aus der dritten Entgegnung, der hier in Frage kommt, lautet in der Übersetzung van den Berghs: "The third reason is that this faulty argument authorizes its opponent to oppose it by a similar one, and we may say: The existence of the world was not possible before its existence, for indeed possibility — according to your theory — is coextensive with existence, neither more nor less. If you say: 'But then the Eternal has passed from impotence to power', we answer: 'No, for the existence was not possible and therefore could no be brought about and the impossibility of a thing's happening that could not happen does not indicate impotence.' If you say: 'How can a thing which is impossible become possible?' We answer: 'But why should it be impossible that a thing should be impossible at one moment and possible at another?" (S. 92, 14 — 93, 2). Das Argument der Philosophen — nach Aristoteles, wie van den Bergh meint — hieße

also, daß die Welt vor ihrer Existenz unmöglich sein müsse, da ja Wirklichkeit und Möglichkeit zusammenfallen. Dagegen würde dann Ghazzali behaupten, daß es nichts ausmache, wenn die Welt vor ihrer Existenz nicht möglich ist. Bei dieser Deutung ergibt sich die Schwierigkeit, daß das erste 'we may say' eine Äußerung der Philosophen einleitet, während im folgenden Ghazzali selbst mit 'we may say' das Wort ergreift. Daher hat van den Bergh schon, um klarzustellen, daß zuerst einmal die Philosophen sprechen und nicht Ghazzali, das 'according to your opinion' eingefügt, das im arabischen Text keine Entsprechung hat. Der arabische Text wäre einfach so zu übersetzen: „Wir sagen: die Existenz der Welt war vor ihrer Existenz nicht möglich, sondern die Möglichkeit geht mit der Existenz zusammen ohne Vermehrung und Verminderung." Die Kongruenz von Möglichkeit und Wirklichkeit wird hier also nicht als Begründung dafür angegeben, daß die Welt vor ihrer Existenz nicht möglich war. Van den Bergh hatte die Partikel 'bal' mit 'for indeed' wiedergegeben und damit den Eindruck erweckt, als ob aus der megarischen Deckung von Möglichkeit und Wirklichkeit von den Philosophen die in ihren Augen absurde Folgerung der Unmöglichkeit der Welt vor ihrer Existenz gezogen werde. Tatsächlich wird die megarische These der Deckung von Möglichkeit und Wirklichkeit hier allererst von Ghazzali konstatiert und zwar in Form der Alternative zu einer der Existenz vorangehenden Möglichkeit.

Falls die Philosophen gegen diese Leugnung einer der Wirklichkeit vorangehenden Möglichkeit einzuwenden hätten, daß Gott in diesem Falle in seiner Macht einer Veränderung unterworfen wäre, dann kann Ghazzali den Philosophen ihr eigenes Argument vorhalten, daß die Unfähigkeit, dasjenige zu tun, was unmöglich ist, keine Machtlosigkeit bedeute; wenden sie ihm weiter ein, daß die Welt so von ihrer Unmöglichkeit übergehe, dann wird er entgegnen, nichts hindere daran, daß eine Sache zur einen Zeit unmöglich, zu einer anderen aber möglich sei. Ghazzali zeigt den Philosophen, wie sie sich selbst des Mittels berauben, mit dem sie selbst von ihren Gegnern das Zugeständnis erzwingen wollten, daß der Welt ‚Möglichkeiten' ihrer Existenz vorangehen, wenn sie, über die Fähigkeit Gottes eine Welt von anderen Ausmaßen zu schaffen befragt, zu der Ausflucht greifen, eine Welt von anderen Ausmaßen sei unmöglich und Gott also nicht machtlos, wenn er keine solche Welt schafft. Für Ghazzali selbst ist dies alles kein Problem. Er bekennt zu Abschluß seiner Ausführungen, daß er die Rede von solchen ‚Möglichkeiten' für sinnlos halte, und daß Gott, der Ewige, mächtig sei und in seinem Handeln durch nichts gehindert werde. In dieser Macht sei nichts enthalten, das auf eine zeitliche Erstreckung schließen lasse. Dies sei die *wahre* Antwort an die Philosophen. Ghazzali hat eine solche Ausflucht nicht wie die Philosophen nötig. Er braucht, wenn er in megarischem Sinne äußert, die Welt sei vor ihrer Existenz nicht möglich gewesen, keine Konsequenzen für die Macht Gottes zu fürchten. Da die Dinge in

ihrer Existenz nach der megarischen Konzeption der Möglichkeit nicht auf eine ihrer Existenz vorangehende Möglichkeit angewiesen sind, ist Gott in seinem Wirken ebensowenig auf eine den Dingen vorangehende Möglichkeit angewiesen. Er hätte sie, sofern er wollte, erschaffen können in jeder denkbaren Weise. Hätte er sie erschaffen, wären sie in dieser Weise wirklich und damit möglich geworden. Averroes hat die Situation, wie aus seiner Erwiderung hervorgeht, sehr wohl verstanden. Er beharrt Ghazzali gegenüber auf seinem Standpunkt, daß eine Sache, die vor ihrer Existenz nicht möglich war, unmöglich sei, und was unmöglich sei, könne nicht existieren. Es sei freilich denkbar, daß eine Sache zur einen Zeit möglich und zur anderen unmöglich ist. Es handle sich dann aber um etwas ‚überhaupt' Mögliches, das immer dann unmöglich werde, wenn sein Gegenteil im gleichen Substrat verwirklicht ist. Wenn die Welt aber von Ewigkeit her nicht möglich sei, dann sei ihre Existenz unmöglich. In einem solchen Falle liege ein Wechsel von der ‚Natur des Unmöglichen' zur Existenz vor. Hier steht also Behauptung gegen Behauptung. Die Möglichkeit der Existenz vor der Existenz gibt es nach Ghazzali nicht, nach Averroes dagegen ist die Annahme einer solchen Möglichkeit notwendig. Für den, der die Notwendigkeit einer vorangehenden Möglichkeit leugnet, zieht das Argument von der Einschränkung der Macht Gottes nicht.

Inwiefern kann van den Bergh also dem Ghazzali vorwerfen, daß er eine widersprüchliche Haltung einnehme, wenn er die megarische Konzeption der Möglichkeit verbinden will mit der uneingeschränkten Macht Gottes, die nur am Widersprüchlichen ihre Grenzen findet? Van den Bergh weiß doch, daß nach megarischer Vorstellung die Existenz eines Dinges nicht von einer vorangehenden Möglichkeit bedingt ist. Er weiß auch sehr wohl, daß ‚nicht möglich', sofern es sich nicht um Widersprüchliches handelt, im megarischen Sinne nicht mehr bedeutet als ‚nicht existierend'.

Van den Bergh findet bei Ghazzali den gleichen Selbstwiderspruch wie bei der Stoa. Diese erkenne einerseits Gott die Fähigkeit zu, alles zu tun, halte aber andererseits alles Geschehen für determiniert. Der Grund für diese Fehldeutung Ghazzalis im Sinne einer so verstandenen stoischen Aporie, wird aus der Einleitung (S. XXIII) deutlich. Wenn van den Bergh von megarischer Möglichkeit spricht, dann hat er immer mit der These von der Deckung von Wirklichkeit und Möglichkeit zugleich auch die Definition des Megarikers Diodor im Sinne, nach der dasjenige möglich ist, was ist oder *sein wird*. Diese Definition aber — und dies ist ein weiterer Schritt — faßt van den Bergh in einem deterministischen Sinne auf. Daher ist für ihn der Satz des Spinoza: 'res nullo alio modo neque alio ordine a Deo produci potuerunt, quam productae sunt', den er im Anschluß an seine megarische Interpretation des zuerst besprochenen Einwandes der Philosophen zitiert, eine genaue Parallele zum Inhalt dieses Einwandes. Richtig daran ist, daß die Vertreter einer fatalistischen Doktrin — sofern sie auf den Begriff der Möglichkeit nicht

überhaupt verzichten oder in den Bereich des Subjektiven ausweichen wollen — keine andere Wahl haben, als ihn im Sinne des Diodor zu fassen. Nicht richtig ist aber, daß die Definition des Diodor notwendigerweise in einem fatalistischen Sinne gedeutet werden muß. Ghazzali selbst macht von dieser Möglichkeitsdefinition des Diodor überhaupt keinen Gebrauch, er verwendet vielmehr die megarische These nur im Sinne der Deckung von Möglichkeit und Wirklichkeit, wie sie Aristoteles in Θ 2 der Metaphysik voraussetzt. Es bestand also keine Veranlassung, den Satz des Diodor mit allen seinen Schwierigkeiten, dem Problem seines Verhältnisses zum Fatalismus, hier hineinzuziehen. Die Definition des Diodor tritt in dieser Diskussion nicht auf.

Die Vorstellung des Diodor, daß jedes Mögliche auch verwirklicht werde, soll nach van den Bergh die Basis für das nun folgende Argument der Philosophen bilden: "It is based on the idea that what is possible must at some time be realized, and that therefore nothing can be eternally possible" (57. 1). Das Argument der Philosophen lautet kurz folgendermaßen: die Möglichkeit zur Existenz der Welt sei unaufhörlich, endlos — folglich müsse das Mögliche (die Welt als mögliche) ebenso endlos, ewig sein (S. 97,5—13). Averroes kommentiert: wenn man zugestehe, daß die Welt vor ihrer Existenz unaufhörlich möglich war, dann müsse man auch zugeben, daß die Welt ewig sei. Was nämlich unaufhörlich möglich sei, lasse sich ohne Widerspruch als ewig existierend vorstellen. Was aber möglicherweise unaufhörlich sei, das sei notwendigerweise unaufhörlich, denn dasjenige, was der Ewigkeit fähig ist, lasse keine Zerstörung zu. Averroes versucht hier, eine Lücke in dem Argument der Philosophen zu schließen. Er weiß sehr wohl, daß die unaufhörliche Möglichkeit zur Existenz der Welt noch nicht besagt, daß auch die Welt in ihrer Möglichkeit unaufhörlich ist. Er schiebt deswegen noch eine Überlegung ein. Es läßt sich annehmen, daß etwas, zu dessen Existenz eine unaufhörliche Möglichkeit besteht, unaufhörlich, ewig, existiert. Diese Annahme enthält keinen Widerspruch. Läßt sich aber eine ewige Existenz der Sache ohne Widerspruch denken, dann kann diese Sache ewig sein, sie wird zu einem der Möglichkeit nach Ewigem. Was aber der Möglichkeit nach ewig ist, was möglicherweise ewig ist, ist notwendigerweise ewig, weil es zur Natur dessen gehört, was keine Zerstörung zuläßt. So verbessert Averroes die Philosophen, die von der ewigen Möglichkeit zur Existenz der Welt ohne weiteres darauf geschlossen hatten, daß das Mögliche, die Welt, ‚in Übereinstimmung mit dieser Möglichkeit' ewig sein müsse. Averroes setzt dabei aber keinen allgemeinen Satz, daß jedes Mögliche realisiert werden müsse, voraus[3]. Er beschränkt sich auf den Spezialfall der ewigen Möglichkeit zur Existenz

[3] Van den Bergh bringt jenen allgemeinen Satz nur dadurch in die Debatte, daß er kategorisch erklärt, das Wort possible in dem Satzteil: "the assumption that what is eternally possible is eternally existent implies no absurdity" habe den Sinn von "what has to be" (57. 2).

einer Sache und erschließt für diesen Spezialfall die notwendige Existenz des in dieser Weise Möglichen.

Darauf kommt Ghazzali wieder zu Wort, der seine Bedenken gegen das Argument der Philosophen anmeldet. Er stellt fest, daß die Entstehung der Welt diesem Argument der Philosophen zufolge unaufhörlich möglich sei (wörtlich: daß die Welt in bezug auf ihre Entstehung nicht aufhöre möglich zu sein). Es gebe also keine Zeitstrecke, in der die Entstehung der Welt nicht vorgestellt werden könne. Van den Bergh läßt den Ghazzali dann fortfahren: "But although it could be at any time, it did not become at any time whatever, for reality does not conform to possibility, but differs from it." Diese Übersetzung wird mit der Anmerkung versehen, daß Ghazzali hier wieder von der megarisch-asch'aritischen Lehre der Koexistenz von Möglichkeit und Wirklichkeit abweiche (57. 6). Näher dem Text wäre die folgende Übersetzung: „Wenn aber die Welt als ewig vorhanden angenommen wird, dann ist sie nicht *entstehend* und folglich befindet sich dasjenige, was (nach dieser Annahme) statthat, nicht in Übereinstimmung mit der Möglichkeit, sondern im Gegensatz dazu“ (S. 98, 7—8). Ghazzali hat hier auf seine Weise eine schwache Stelle in dem Argument der Philosophen freigelegt. Die Philosophen wollen von einer endlosen Möglichkeit zur Existenz der Welt *vor* ihrer Existenz auf die Ewigkeit der Welt als des Möglichen und letztlich auf ihre ewige Existenz schließen. Die ewige Existenz der Welt entspricht auch ihrer wahren Überzeugung; sie nehmen an, daß die Welt ewig sei. Ghazzali stellt demgegenüber fest, daß diese ihre Annahme, die sie mit diesem Argument beweisen wollen, und die Möglichkeit der Existenz der Welt vor ihrer Existenz, die ja eine Möglichkeit zu ihrer *Entstehung* bedeutet, nicht, wie sie glauben, in Übereinstimmung sind. Er will dann die Philosophen zu dem Eingeständnis hinleiten, daß die Fähigkeit Gottes, jederzeit die Welt zu erschaffen, nur hinreicht zur Konstitution einer (durchaus ewigen) Möglichkeit der Entstehung der Welt zu irgendeiner Zeit. Ghazzali macht dabei einen Umweg und verweist auf eine ähnliche Diskrepanz zwischen „Annahme“ und „Möglichkeit“ in den Theorien der Philosophen über das Körperliche und den Raum[4]. Die Philosophen geben (wenigstens wie Ghazzali meint) zu, daß man ein beliebiges Wachsen der Weltgröße immerhin annehmen könne, während die Existenz eines aktuell Unendlichen nach ihrer Lehre nicht möglich sei. Ghazzali schließt daraus, daß nach diesen Theorien als möglich zu gelten habe: ein Körper mit begrenzter Oberfläche, dessen Größe aber nicht bestimmt sei. Ganz analog sei die Entstehung der Welt in der Zeit dasjenige, was möglich ist, ohne daß in dieser Möglichkeit auch der Zeitpunkt ihrer Entstehung, ob früher oder später, bestimmt

[4] Nur, daß es sich bei diesen Annahmen um bloße gedankliche Ansätze handelt, während die Annahme, um die es vorher ging, die Annahme einer vermeintlichen Tatsache war, die Annahme der ewigen Existenz der Welt. Das macht die Erörterung des Ghazzali zunächst schwer verständlich.

wäre. Bestimmt sei das „Prinzip ihres Entstehend-Seins". Eben dies sei das Mögliche[5]. Die Philosophen können also nach Ghazzali von Rechts wegen nur behaupten, daß die Entstehung der Welt zu irgendeiner Zeit möglich sei.

Wie reagiert Averroes auf diese Beanstandungen des Ghazzali? Die Forderung des Ghazzali, daß die Philosophen bei ihrem Ansatz einer (endlosen) Möglichkeit zur Existenz der Welt vor ihrer Existenz und damit bei ihrem Ansatz zu einer Entstehung der Welt zu bleiben hätten, kann Averroes, da er ja inzwischen zu erweisen versucht hat, daß eine ewige Möglichkeit zur Existenz der Welt auf deren notwendige Ewigkeit hinauslaufe, nur noch deuten als die Forderung nach numerisch verschiedenen, der Anzahl nach unendlichen Möglichkeiten zur Weltentstehung (während die Forderung des Ghazzali tatsächlich der Einzahl oder Vielzahl von Möglichkeiten gegenüber indifferent war). Eine ewige Möglichkeit führt seiner Ansicht nach zur Ewigkeit der Welt; wenn also eine Entstehung der Welt gefordert ist, dann muß es sich um einzelne Möglichkeiten der Weltentstehung, die ihrer Anzahl nach unendlich sind, handeln. Averroes versucht dann im folgenden, die Annahme einer unendlichen Serie einzelner Möglichkeiten zur Weltentstehung ad absurdum zu führen (S. 98,14—99,2).

Der Gedanke des Diodor, daß jede Möglichkeit auch realisiert werde — ein Gedanke, der im Widerspruch steht zu der aristotelischen Vorstellung von Möglichem, das nicht verwirklicht wird — tritt bei Averroes hier im Tahafut at-tahafut jedenfalls nicht in Erscheinung. Es war also kein Anlaß, ihm den Vorwurf einer widersprüchlichen Grundposition zu machen. Die Diodor-Problematik wäre in Verbindung mit Θ 4 der Metaphysik des Aristoteles und dem Kommentar des Averroes zu diesem Kapitel zu erörtern. Man hat neuerdings auch Aristoteles den Vorwurf gemacht, er akzeptiere an dieser Stelle die Definition des Diodor, die seinen sonstigen Ansichten über die Möglichkeit widerstreitet (Ross, Aristotle's Metaphysics II, S. 244). Van den Bergh urteilt über diese Stelle ebenso wie Ross (Introduction S. XXIII). Was Aristoteles an der betreffenden Stelle (1047 b 3—6) wirklich äußert, ist, daß es nicht wahr

[5] Van den Bergh übersetzt: "The principle of its having come into being is specified." Von dieser Übersetzung her gibt es wieder Anlaß zu Klagen gegenüber Ghazzali: "What he wants to say is this: the world might have been created at any time, but it has been in fact created (its creation was possible in the Ash'arite sense) at a definite specified time. This is, of course, a petitio principii, since the problem is, whether the world was created or is eternal." Ghazzali behauptet aber nicht, daß die Welt erschaffen sei. Ebensowenig ist der in der gleichen Anm. (58. 1) ausgesprochene Vorwurf berechtigt, daß Ghazzali sich zunächst von der megarischen Position entfernt habe und sie nun in dem oben übersetzten Satz wieder einnehme. Er argumentiert aber in diesem letzten Satz nicht ‚megarisch' und hatte sich auch im ersten nicht von der megarischen Position entfernt, da dieser erste Satz tatsächlich keine grundsätzliche Feststellung über ein Auseinandertreten von Möglichkeit und Wirklichkeit enthielt.

sein könne zu sagen, ‚dieses da' sei zwar möglich, werde aber nicht sein, um auf diese Weise die Feststellung zu umgehen, daß etwas unmöglich sei. Das heißt: man kann von einem bestimmten einzelnen Möglichen nicht von vornherein behaupten, daß es nicht verwirklicht werde. Diese Äußerung steht keinesfalls im Widerspruch zu der Vorstellung, daß es Mögliches gebe, das nicht verwirklicht wird. Averroes[6] interpretiert diesen Satz unter dem Aspekt der Lehre von Potenz und Akt. Weil nichts möglich sei, ohne daß eine Wirklichkeit vorangehe, sei es offensichtlich, daß es nichts Mögliches gebe, das niemals zur Wirklichkeit übergeht.

Van den Bergh hat in den Text des Tahafut zuviel von der Problematik der megarischen und der aristotelischen Möglichkeit, die ihn offenbar selbst intensiv sachlich beschäftigt, hineingelesen und damit die Erläuterung der betreffenden keineswegs verworrenen Diskussionen unnötig kompliziert.

Das kann die Bewunderung für seine Leistung nicht beeinträchtigen. Es ist äußerst dankenswert, daß er mit seiner guten und lesbaren Übersetzung dieses wichtige Werk des Averroes allgemein zugänglich gemacht hat. Diese Übersetzung ist im übrigen die erste Übersetzung eines arabischen philosophischen Werkes in eine europäische Sprache, die sich auf einen Text stützt, der modernen editorischen Ansprüchen genügt, auf den ausgezeichneten Text von Maurice Bouyges in der Bibliotheca Arabica Scholasticorum. Der Unesco ist dafür zu danken, daß sie zur Publikation dieser Übersetzung beigetragen hat.

Köln Marion Soreth

---

[6] *Tafsir ma ba'd at-tabi'at.* (Bibliotheca Arabica Scholasticorum Bd. VI), Beyrouth 1942, S. 1140.

ΣΥΜΠΛΟΚΗ ΕΙΔΩΝ AND THE GENESIS OF ΛΟΓΟΣ

by J. M. E. Moravcsik

Διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν (*Sophist* 259e5—6)*. In these lines Plato states that rational discourse is made possible by the interwovenness of the Forms. The task of the interpreter is to discover what the nature of this interwovenness is, and to ascertain the exact nature of the relationship between the interwovenness of the Forms and the structure of rational discourse. At present there is considerable disagreement concerning these issues. In this paper the main difficulties of 259e5—6 will be outlined, and some recent attempts to overcome these difficulties will be surveyed. It will be indicated where and why I dissent from the positions taken by several contemporary authors, and a new interpretation will be presented which attempts to show that a plurality of Forms, woven into a pattern, underlies each meaningful sentence, and that the interwovenness can be explained by reference to formal concepts. The importance which — in my opinion — Plato attaches to formal concepts in the *Sophist* has implications for the interpretation of the theory of Forms as found in the later dialogues.

We must consider 259e5—6 in context in order to appreciate its full significance. As Bonitz said[1] scholars have long recognized that *Sophist* 237—264 contains the inner core of the dialogue with the explanation of meaningful falsehood as the dominant theme. Plato's opponents are presented as denying the possibility of meaningful falsehood. They insist that both truth and meaning depend on a simple correspondence between the units of discourse and the elements of reality. They believe that a statement is rendered both true and meaningful by its correspondence with some fact. Since Plato believes — as most of us do — that some meaningful sentences are false, he sets out to provide an alternative explanation of truth and meaning. The search for adequate alternatives to the correspondence theory of meaning has occupied the minds of many philosophers since Plato. It is a live topic even in contemporary philo-

* Burnet's numbering of lines is followed throughout the paper.

[1] H. Bonitz *Platonische Studien* 2nd ed. Berlin 1875, p. 168.

sophy. Thus Russell wrote: "Since a significant sentence may be false, it is clear that the signification of a sentence cannot be the fact that makes it true (or false). It must, therefore, be something in the person who believes the sentence, not in the object to which the sentence refers"[2]. Such a subjectivistic account would not have satisfied Pato. *Parmenides* 135b5—c3 and *Philebus* 15d4—6 indicate that Plato thought of meaning as reflecting the general conditions of law and order in the cosmos and thus having an objective reality independent of the human mind. An explanation satisfactory to Plato would have to show how meaning reflects the conditions of intelligibility of reality without copying reality. Thus Plato's task in the *Sophist* is to separate the questions of truth and meaning, and show that though the Forms are the source of both, different criteria apply to each.

It is important to realize that our passage deals with meaning and not with truth. What the συμπλοκὴ εἰδῶν makes possible is not truth alone, but meaning in general. The notoriously difficult term, λόγος, should be expanded here into the English: "rational and meaningful communication". In another dialogue Plato has said that objective meaning is dependent on the existence of the Forms (*Parmenides* 135b5—c2). In the *Sophist* he elaborates on this by saying that the combining of speech-elements into meaningful sentences is possible only because the Forms are interwoven. The relatedness of the Forms underlies the relatedness of the speech-elements.

The main difficulty of this passage has been called to attention recently by Mr. Ackrill[3]. The difficulty is that according to the passage under consideration a plurality of Forms and their interrelations must underlie the meaningfulness of sentences. But in some of the examples given in the dialogue, "Theaetetus is sitting" (263a2) and "Theaetetus is flying" (263a8), only one expression, the predicate, seems to stand for a Form. Faced with this problem of reconciling the claim of plurality in 259e5—6 and the presence of a single Form in the examples, both Cornford and Ross took the position that only one Form must be represented in any given statement, and 259e5—6 is either an overstatement or need not be taken literally[4].

[2] B. Russell *An Inquiry Into Meaning and Truth* New York 1940, p. 229.

[3] J. L. Ackrill "ΣΥΜΠΛΟΚΗ ΕΙΔΩΝ" *Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London* No. 2. 1955, pp. 31—35.

[4] For detailed references see J. L. Ackrill *op. cit.* p. 31.

Ackrill is not satisfied with this solution and offers a new interpretation of the lines which rests on two theses. The first of these concerns the connection between the interwovenness of the Forms and the combining of words into statements. Ackrill maintains that the interwovenness of a plurality of Forms need not be represented by statements; it may be — and on his view, it is — something merely presupposed by meaningful discourse. In defense of this claim it must be pointed out that the language of the lines in question is compatible with it. In saying that the συμπλοκή makes discourse possible Plato is not necessarily saying that it underlies and is represented by every statement.

Ackrill's other thesis is that the relations signified by the term 'συμπλοκή' are those of compatibility and incompatibility. This interpretation is supported by the argument that the compatibility of several Forms is a prerequisite to the correct application of a plurality of attributes to a single individual. If no Form were compatible with some other Form, every entity could have only one attribute; each entity would have to have its "own sentence" so to speak. As far as incompatibility is concerned Ackrill argues that the attribution of each Form to some individual gains meaning by ruling out a number of possible states of affairs. To say of someone that he is wise is to deny that he is foolish. The negative power of this statement is derived from the fact that Wisdom and Folly — which we conceive here as Forms — are incompatible. Thus even a statement like "Theaetetus is sitting" presupposes relations of incompatibility between Forms. The statement quoted rules out the possibilities that Theaetetus is flying or standing. With this in mind one might say that the incompatibility of Flying and Sitting is presupposed by the meaning of our example. Thus Ackrill's solution re-establishes the consistency of 259e5—6 with Plato's examples of sentences. On his account even statements which have an individual as their subject presuppose the interwovenness of a plurality of Forms.

Ackrill's interpretation has been criticized by Bluck who also presents an account of his own[5]. Bluck objects to Ackrill's claim that the συμπλοκή does not underlie each statement but is merely presupposed by any statement. He also objects to the claim that the συμπλοκή is a static condition; Bluck interprets it as something performed by human beings. Finally, Bluck rejects Ackrill's

[5] R. S. Bluck "False Statement in the *Sophist*", *Journal of Hellenic Studies* vol.77 1957 pt. II. pp. 181—186.

account on the ground that whereas according to Ackrill the only relation between Forms which is presupposed by the statement "Theaetetus is sitting" is the incompatibility of Sitting with several other Forms, Bluck sees in the notion of interweaving only compatibility and not the lack of it.

Even though later in this paper objections will be raised against Ackrill's interpretation, I should like to show at this point that Bluck's objections to Ackrill are not sound. We have seen already that the language of 259e5—6 allows the interpretation of the interweaving of Forms as something merely presupposed by statements. Again, the text does not say that we human beings do the interweaving of the Forms. It says, rather, that discourse becomes possible for us on account of the interwovenness of the Forms. What we human beings do is the interweaving of speech-elements. The interwovenness of the Forms is hardly the result of our efforts; it is rather a condition which makes our efforts possible. Finally, 'συμπλοκή' can surely mean incompatibility as well as compatibility. To say that the Forms are interwoven is not to say that all of them are related in the same way to each other. Interweaving suggests a pattern, and a pattern of relations among Forms would be such that not all of them would be combined with each of the others. To weave elements together is to combine each of them with a limited number of the others only. Ackrill can thus say that the statement "Justice is a Virtue" has significance on account of the compatibility between the Forms Justice and Virtue, while "Theaetetus is sitting" has significance on account of the incompatibility of Sitting and Flying.

According to Bluck's own interpretation it is the compatibility between the Forms Man and Sitting that makes "Theaetetus is sitting" meaningful[6]. As an answer to the obvious objection that the statement quoted is about Theaetetus and not about the Form Man, Bluck attributes to Plato the theory that any individual can be "unpacked" into the Forms it partakes of, and he cites an article by Hamlyn[7] in support of this view. The evidence given by Hamlyn is *Philebus* 14ff. and 16cff. The passages cited, however, imply only that the descriptions of individuals — given by divisions — and not the individuals themselves are to be decomposed into a finite number of Forms. According to Plato if an individual did not partake of

[6] R. S. Bluck *op. cit.* p 182..

[7] D. W. Hamlyn "The Communion of the Forms and the Development of Plato's Logic" *Philosophical Quarterly* vol 7 N.S. 1955 pp. 289—303.

Forms, it could not be an entity with structure; it would be indefinite and indeterminate. But this can hardly be interpreted as equivalent to the claim that any individual is a mere sum of characteristics.

Theaetetus 209c, though not referred to by Bluck or Hamlyn, would seem to furnish the best support available for the "decomposition theory". The clause "ἐξ ὧν εἶ σὺ" (209c7) seems especially suitable for Bluck's interpretation. In the passage Theaetetus is talked about as if he were composed of his unique characteristics; his snub-nosedness, his shape, etc. It is by no means clear whether or not this theory is Plato's own. At this point, however, I need to point out only that even if it were Plato's theory, it would not help Bluck. For the individual is not conceived here as composed of characteristics — which is what the force of Bluck's interpretation requires — but rather as a sum of unique qualities which pertain only to the subject itself. If we apply this conception to the statement "Theaetetus is sitting" then at most we may find the unique humanity of Theaetetus joined to his unique positions of sitting, but not the Forms of Man and Sitting. If, however, we surrender the "decomposition theory", then Bluck's interpretation no longer accounts for a plurality of Forms as underlying each specimen of λόγος. At most Bluck could say that the compatibility of Forms is presupposed by discourse, and thus find himself in the same position as Ackrill. What both interpretations have in common essentially is that both try to account for the interwovenness of the Forms as compatibility and incompatibility[8].

It seems to me that both of these interpretations are open to one serious objection. We can see from 260a1-6 that Plato considers the possibility of meaningful discourse as something already proven. He can do so, however, only if the interwovenness of the Forms has been demonstrated prior to 259e5—6. He cannot be introducing a new sense of interwovenness or communion in 259e, for if the interwovenness has not been demonstrated previously, he cannot

---

[8] Ackrill's interpretation raises the difficult philosophical question whether or not all predicates fall into ranges of incompatibles. Do all statements of the logical form "Fx" rule out some other positive assertion? In order to disagree with Ackrill one need not embrace an extreme form of logical atomism according to which all simple statements are logically independent. One might take the position that whereas many predicates (e. g. those of colors and those used in measurements) do form ranges of incompatibles, there are others which do not. I find it impossible to determine what Plato's view would have been concerning this problem.

claim — as he does in 260a — that we have shown λόγος to be an element of reality ("τι τῶν ὄντων", 260a5). Now the necessity of some sort of communion has been established in a prior passage (252b—c) and a detailed illustration of a kind of communion is given in 253—258. We need not argue at this point in favor of any particular interpretation of this illustration, but on the basis of another work by Ackrill[9] and the excellent logical analysis performed by Professor Dürr[10] we can safely say that the relation established among the Forms in 253—258 is asymmetrical. Since the relations of compatibility and incompatibility are symmetrical, they cannot have been the relations demonstrated in 253—258 and thus they cannot be what is meant by 'συμπλοκή' in 259e5—6[11].

A quite different interpretation has been given by R. Hackforth[12]. Although this account does not seem to me acceptable, a review of it will bring out important points which have to be considered when we attempt to construct a sound interpretation. According to Hackforth the interwovenness referred to in 259e5—6 is not a combination of Forms, but a combination of speech elements, or rather, of classes of speech elements[13]. In support of this hypothesis Hackforth refers to 262c—d where 'συμπλοκή' must be taken as designating the interweaving of speech elements, and not any combination of Forms. It must be said in favor of this interpretation that like Ackrill's it also avoids the dilemma of not having a plurality of elements to account for the συμπλοκή. Every statement is, after all, a combination of words.

In calling attention to the need to relate the occurrence of 'συμπλοκή' at 259e5—6 with the occurences of the same word — once in a different form — in 262c—d Hackforth has made an important contribution to the solution of the problem at hand. Nevertheless, though the occurrences are closely related, for reasons

---

9 J. L. Ackrill "Plato and the Copula" *Journal of Hellenic Studies* vol. 77 1957 pt. I. pp. 1—6.

10 K. Dürr „Die moderne Darstellung der Platonischen Logik" *Museum Helveticum* vol.2 1945 pp. 166—195.

11 In the light of this rejection the previous defense of Ackrill might be regarded as unnecessary. But my only serious objection to Ackrill's account is that I do not find the compatibility or incompatibility of the Forms demonstrated anywhere prior to 259e5—6. No commentator is infallible; if someone were to show that compatibility and incompatibility are demonstrated prior to 259e, then Ackrill's view would recommend itself.

12 R. Hackforth "False Statement in Plato's *Sophist*" *Classical Quarterly* vol. 39 1945 pp. 56—58.

13 R. Hackforth *op. cit.* p. 57. note 2.

to be made clear below they cannot be regarded as pointing to the same thing. In comparing the views of Ackrill,Bluck, and Hackforth, we find three different interpretations of the relation between the interweaving of words and the communion of εἴδη referred to in 259e5—6. According to Ackrill the interweaving of words presupposes the communion of εἴδη; that is, the communion is merely a condition of the interweaving of words. The communion of εἴδη is not represented in meaningful sentences. According to Bluck the communion of εἴδη underlies each instance of the communion of words; that is, each meaningful sentence parallels and thus represents at least one aspect of the communion of εἴδη. Hackforth in his account identifies the communion of εἴδη with the interweaving of words. Before attempting a general interpretation of the lines in question, we must adjudicate upon these rival claims.

The references to interweaving at 262c—d should be understood within the context of the section which begins at 261d and ends with 262d. In this section the structure of statements is investigated. Meaningful sentences are separated from meaningless ones and rules are given which guide us in formulating all of the meaningful and only the meaningful sentences. The correct way of combining words into statements is referred to at 262c6 and 262d4 as interweaving. Meaningful sentences are constructed by following the rules for the interweaving of words. This is no doubt what led Hackforth to interpret 259e5—6 as saying that discourse is made possible by the interweaving of speech elements. But precisely because according to Plato λόγος is constructed by interweaving words correctly, this interweaving cannot be the condition of its own correctness, and thus it cannot be the interwovenness referred to in 259e and regarded as something previously demonstrated. At 259e5—6 the most fundamental condition of the interweaving of words is mentioned, and this of course cannot be the activity itself. The line of reasoning must be the following. First the communion of the Forms is demonstrated, then it is pointed out that the reality of meaningful discourse depends on the communion of the Forms. Thus the reality of meaningful discourse is demonstrated. Finally, in 261d—262d we are given an explanation of how to construct meaningful discourse, the justification of which has been given already. Support for this interpretation of the line of reasoning is given by the two passages which enclose 261d—262d. The first announces that the task of the section is to see if words form patterns in the same way as Forms and letters do (261d1—6). At the end,

at 262d8—e1, it is proclaimed that we did succeed in showing that symbols form patterns, some combine and some do not, thus behaving like "things"[14]. These passages indicate that Plato thought of the combination of words, the communion of the Forms, and the combination of letters in a syllable as exhibiting similar structures.

Since 261d—262d is concerned with the rules which govern the combination of words, this passage would not do as an answer to the "sophists" who deny the possibility of meaningful falsehood. Nor are there good reasons for supposing that Plato intended it as such. For Plato's opponents have to be taken seriously. They know very well that we do make a distinction between meaningful and meaningless sequences, and they are aware of the fact that the sequences which we call meaningful are understood by all qualified communicants. What puzzles them is how this is possible. To be sure, Plato's first reaction to those who are sceptical about meaningful discourse, and the possibility of combining words into meaningful sequences, is to point out (252b—c) that their stand is self-refuting. In order to state their doubts or denials they themselves have to combine words into intelligible sequences. But to show that in order to state and describe, words must be combined into meaningful discourse is not the same as explaining what gives meaning to the intelligible, and what separates the meaningful from the meaningless. This second, more important, enterprise is carried out in 253—258 where Plato demonstrates that some Forms combine and others do not. It is surely this communion to which the phrase 'συμπλοκή' refers in 259e5—6, and — as we have seen in the analysis of 261d — Plato suggests that the relatedness of words in meaningful discourse parallels in some way the communion of the Forms. On the basis of this discussion we must reject Hackforth's identification of the συμπλοκή εἰδῶν of 259e with what is demonstrated in 261d—262d. At the same time the parallel suggested between the communion of the Forms and that of words indicates that the interwovenness of the Forms is not merely presupposed by each statement, but underlies each statement. In view of 261d1—6 one would expect a plurality of Forms underlying even statements of the type: "Theaetetus is sitting". This expectation is a further argument — though by no means a conclusive one — against Ackrill's interpretation.

The review of these accounts shows that any satisfactory explanation of 259e5—6 should measure up to the following criteria.

[14] "πράγματα" in 262d8 must signify all of the elements — Forms as well as individuals — which can be represented in statements.

First, can it explain the συμπλοκή as a relationship between Forms? Secondly, can it show that this relationship has been demonstrated in this dialogue prior to 259e? Finally, can it show that the interwovenness explained here underlies each statement, including those whose subject is an individual? In the remainder of this paper an interpretation satisfying these criteria will be presented.

In order to satisfy the second criterion we have to relate 259e5—6 to what is demonstrated in 253—258. Thus the explanation of 259e5—6 is dependent on the nature of the communion found in 253—258. This communion is, unfortunately, not a matter beyond controversy. It is impossible within the scope of this paper to give a detailed exposition of the κοινωνία of 253—258, but an interpretation of this passage will be summarized briefly, and then related to 259e5—6. I assume as correct the following interpretation. The words 'κοινωνεῖν' (with the genitive) and 'μετέχειν', when used to connect names of Forms, signify that one Form is predicated of another[15]. On the basis of 252e9—253a6, where the communion of the Forms is compared to the way in which letters of the alphabet can be joined, I interpret Plato as regarding some Forms, e. g. the Forms of Identity and Non identity, as pervading all elements of reality and having the role of effecting various combinations among them. Another part of this interpretation is the claim that in addition to Identity and Non identity the copula and its negative counterpart are also regarded by Plato as connecting Forms, functioning as vowels do in connecting consonants. Finally, it seems to me that in 255d3—8 Plato distinguishes a relational Being from Existence. This relational Being connects the attribute with the subject, thereby fulfilling the function of the copula in reverse. Thus we can make sense of the announcements at 256e5—6 and 263b11—12 stating that in relation to each thing ,,much is and much is not''. I take this to mean that each entity is connected with many attributes by the Form of relational Being, and each entity is also connected with many other attributes by the negative counterpart of relational Being. In short, each individual fits many descriptions, and it does not fit many others[16].

---

[15] This view has been advanced by J. L. Ackrill *op. cit.* and K. Dürr *op. cit.* We find the view that κοινωνία is the predication of some Forms to others also in H. Bonitz *op. cit.* p. 195.

[16] For a defense of this interpretation see my "Meaning and Being in the *Sophist* and the *Parmenides*" Ph. D. dissertation, deposited at Weidener Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

Our task is now to see how either the fact that Forms can be predicated of each other or the fact that Identity, relational Being, and their negatives are all pervasive connectors, underlies the combining of words into statements. For according to our second criterion it is clear that the συμπλοκή of 259e must be some aspect of the κοινωνία demonstrated previously.

Simple informative statements are of two types; they either assert (deny) identity, or they are of subject-predicate form. In considering statements of identity (or non identity) we can account easily for a plurality of Forms underlying those statements which have Forms as their subjects. In the statement "Motion is not identical with Rest" we have two Forms connected with at least one "Vowel-form". It is more difficult to account for an underlying plurality when one considers statements of identity which have individuals as their subjects. Light on this problem is shed by passages like 256c—e, which indicate that according to Plato statements of identity or non identity contain not one but two connectors. E. g. "Motion is other than Rest" would appear in the terminology developed in 253—258 as „Motion partakes of the Other in relation to Rest"[17]. From this we can see that according to Plato's conception a plurality of Forms underlies each statement of identity regardless of subject-matter.

When we turn to statements of subject-predicate type we find that the predication of one Form to another obviously involves the interwovenness of two Forms, effected by a Vowel-form. E. g. "Justice is a virtue" is equivalent to "Justice partakes of Virtue" or "Virtue is (applicable) in relation to Justice" where we have two Forms joined by a connecting Form. In surveying other possible interpretations our gravest difficulty was the explanation of statements like "Theaetetus is sitting". It is therefore most important to see that the interpretation considered here can deal satisfactorily even with statements of this type. In every statement which has an individual or individuals as its subject matter we find at least one predicate expression and — implicit or explicit — the copula or its negative counterpart. The predicate expression surely stands for a Form. But more important that that, this interpretation

[17] This raises two difficulties. Did Plato regard identity as symmetrical or as asymmetrical? Did he conceive of identity as a connector operating on the same level as the copula or as a Vowel-form twice removed from the Consonant-forms which it helps to connect? In becoming aware of these difficulties I have benefited greatly from the fine logical analysis of Prof. K. Dürr *op. cit.* especially pp. 178 and 180.

shows that the copula too is equivalent to a term signifying a Form, namely relational Being which is a Vowel-form. Thus in "Theaetetus is sitting" — and in all statements of this type — we have the representation of a plurality of Forms. One Form characterizes the subject while the other Form makes this characterization possible by connecting the attribute with the subject. The Platonic equivalent of the statement quoted would be: "Sitting is in relation to Theaetetus". In support of this rendering we can point to the parallel between this translation and an example given by Plato in 256d11—12 which, literally, means: "Not-being is in relation to Motion". From the context it is clear that this is the equivalent of "Motion partakes of Not-being".

The interpretation presented brings the κοινωνία of 253—258 in harmony with the συμπλοκή of 259e. It succeeds in showing that both of these terms refer to the connectedness of the Forms. Finally, it succeeds in showing that the interwovenness of the Forms underlies each meaningful sentence regardless of the nature of the subject matter. Since the copula need not be explicit, we must not construe the plurality of Forms as standing in one-to-one correspondence to the plurality of words combined. Nevertheless, the meaning of any statement involves an attribute and a connector, and this is surely the essential point that Plato makes. We can now see that the interpretation presented satisfies the criteria stated above, and thus it is shown to be sound.

Since the interpretation as well as one of the criteria set up above assume that the elements of the combination referred to at 259e5—6 are Plato's Forms, this account has to be defended against the rather unusual claims stated in a recent article by Dr. A. L. Peck[18]. According to Peck in the middle part of the *Sophist* Plato is not dealing with the combination of the Forms, and thus the entities referred to as "μέγιστα γένη" — some of which are described in this paper as Vowel-forms — are not Platonic Forms at all. The fact that the μέγιστα γένη are incomplete attributes is interpreted by Peck as an indication that the entities in question cannot be Forms[19]. Of τὸ ἕτερον Peck says that "its meaning varies from case to case" and thus the term — and others like it — cannot designate a Form[20]. He interprets 254b—c as saying that the fight against the sophists is not being conducted in a philosophical manner[21]. This passage

[18] A. L. Peck "Plato and the ΜΕΓΙΣΤΑ ΓΕΝΗ of the *Sophist*; a Reinterpretation" *Classical Quarterly* vol. 46 1952 pp. 32—56.
[19] ibid. pp. 46—48. [20] ibid. p. 48. [21] ibid. p. 45.

seems to Peck to support his interpretation of Plato's thought in this dialogue as an ad hominem argument against the sophists which deals with "their verbal images" and with the Forms.

We have noticed in the course of our explanations that the first part of Plato's reply to those who deny the interwovenness of concepts is indeed an ad hominem argument (252b—c) in which he shows the position of his opponents to be self-refuting. But we have also noted that this is not the entire reply. In the subsequent passages Plato goes on to remove the source of the sophists' doubts. This part of the reply cannot be an ad hominem argument if it is to have any validity at all. Isn't it odd to suppose that in fighting the sophists Plato himself turns into a sophist? If Plato's explanations are not satisfactory from a philosophical point of view, then even though he might have refuted his "opponents" he could be charged with not having explained adequately the possibility of meaning in general and that of falsehood in particular. It seems most unlikely to me that Plato would have intentionally left himself open to such a charge.

Let us consider Peck's claim that an incomplete concept cannot be a Platonic Form. This claim seems to me strange. If one says that the meaning of '. . . other than . . .' changes with each application, what is there to prevent one from going on to say that the meaning of any one-place predicate also changes with each application? Is it not at least one of the functions of Plato's Forms to account for the unity that underlies the different completions and applications of predicates whether they are one-place, two-place, or n-place ones? We can see from *Republic* 523b ff. that incomplete concepts such as Good, Beauty, and Number are regarded as important by Plato, and complete ones like Finger are dismissed as unimportant.

As for 254b—c, Plato says here that the object of our investigation is the sophist, not the philosopher. But he does not say that the manner of our investigation is sophistical and not philosophical. The contrast drawn is between the subjects of inquiry and not between the methods. The method which is used in the *Sophist* is as magnificent and philosophical as that used in any of the other dialogues[22]. As to the limitations of the investigation of Being, which are referred to in 254c5—d2 and cited by Peck, these cannot be taken as saying that the argument is not adequately philosophical.

[22] On this and the superiority of the inner core over the outer shell of the dialogue, see H. Bonitz *op. cit.* pp. 173—174.

The limitations arise from the fact that in this dialogue we are concerned with drawing contrasts between the various meanings of 'is' and 'is not', and this preoccupation — surely philosophical in nature — prevents us from dealing with other, equally important, problems of Being.

In view of these objections Peck's claims cannot be regarded as sound, and my interpretation of 259e5—6 is not threatened by them.

In conclusion let me sum up the most important implications of what Plato says in 259e5—6. Plato believes that the changing dynamic combination of words, yielding meaningful discourse, is based on the static interwovenness of the Forms. For discourse is changing, man-made; and the language of 262d2—6 shows that Plato regards it as such. But he also believes that one of the essential tasks of meaningful discourse is to convey information. Fundamental to the conveying of information is the ability to order the elements of reality according to concepts[23]. What makes this ordering possible, according to Plato, is the general fact that the elements of reality are identifiable and describable. This he expresses by saying that the Vowel-forms pervade everything. If they did not, the world would be either an unindividuated whole—as Parmenides suggested—or an unstructured totality—as Heraclitus maintained. By separating the Vowel-forms from those which he likens to consonants Plato shows that he is not unaware of the distinction between sort- and formal concepts. He emphasizes the reality of the formal concepts because he believes that their reality makes intelligible discourse possible[24]. This emphasis has implications for the interpretation of the theory of Forms as we find it in the later dialogues. Thus for Plato the general structure of statements of identity or non identity and the logical form of statements which contain descriptions is not arbitrary, nor conventional, but rather something based on the nature of reality. In this way Plato succeeds in deriving the possibility of meaningful discourse from his theory of Forms, without falling into the pitfalls of the correspondence theory of meaning.

[23] The term 'concept' is used in this paper at times to designate Platonic Forms. This use is meant to parallel Bonitz's use of „Begriff"; see H. Bonitz *op. cit.* pp. 183—184. Bonitz makes it quite clear that what he means by „Begriff" is something which has a reality of its own, independent of the human mind.

[24] That Plato did not confuse sort- and formal concepts and that he regarded formal concepts as having reality of their own, has been pointed out by H. Bonitz *op cit.* p. 196.

ZUR INTERPRETATION VON METAPHYSIK Z 15

von Paul Wilpert

I

Im Z der Metaphysik stellt sich Aristoteles die Frage nach der Ousia. Gleichsam als Programm wird zu Beginn (Kapitel 3) erklärt, daß vier Möglichkeiten einer Antwort sich darbieten, die geprüft werden müssen. Auch die Rekapitulation am Anfang von Kapitel 13 bringt eine vierfache Gliederung. Ousia könnte das Substrat sein, es könnte aber auch die Wesenheit dafür in Frage kommen, möglicherweise auch das Kompositum aus beidem, also der imdividuelle Gegenstand, und schließlich das Allgemeine. Diese Aufzählung stimmt allerdings nicht genau mit der zu Beginn des Buches gegebenen Vierteilung überein. An die Stelle des in Kapitel 3 genannten Genus ist jetzt das Kompositum getreten. Das braucht jedoch keine Änderung der Disposition im Laufe der Ausarbeitung zu bedeuten. Vielmehr ist es eine häufig zu beobachtende Gepflogenheit des Aristoteles, zunächst eine vorläufige Einteilung zu geben, die später schärfer gefaßt wird.

Die Aufzählung in Z 13 entspricht dem tatsächlichen Aufbau des Buches. Die Frage der Wesenheit ist breit erörtert in den Kapiteln 4 bis 6 und 10 bis 12, die Frage des Allgemeinen in 13 und 14, die des Substrats in Kap. 3. Aristoteles sagt in Kapitel 13 ausdrücklich, daß die beiden Punkte: die Substantialität der Wesenheit und des Substrats behandelt sind und wendet sich zu der Frage nach der Substantialität des Allgemeinen, in die er auch die Frage nach der Substantialität der Idee (Kap. 14) einbezieht. Das in der ersten Aufzählung erwähnte Genus wird nicht wieder berührt, man könnte jedoch sagen, daß es mit der Behandlung des Allgemeinen auch mit besprochen ist.

Schwieriger ist die Frage nach der Behandlung des vierten Punkts in der Aufzählung von Kap. 13. Hier wird das Kompositum als eine der Möglichkeiten von Substanz angeführt. Damit sind wir aber bereits bei dem Problem, wie sich Kapitel 15 in den Aufbau des ganzen Buches einfügt. Denn wenn überhaupt dieser noch ausstehende Punkt der Gliederung im Laufe des Buches Z behandelt ist, so käme nur dieses Kapitel dafür in Frage. In Kapitel 16 verläßt

Aristoteles die vierfache Gliederung und bespricht als eine Art von Nachtrag populäre Auffassungen des Begriffs Substanz, wie sie in Kapitel 2 erwähnt waren. In Kapitel 17 aber setzt er neu zu seiner eigenen Lösung der Frage an.

Das Thema des Kapitels ist eindeutig von Aristoteles formuliert: Das Individuelle entzieht sich der Definierbarkeit. Das Kapitel zerfällt in zwei Teile, indem zunächst diese Behauptung für die materiellen Dinge nachgewiesen und dann auf die Ideen und die ewigen Dinge, wie Sonne und Mond, übertragen wird. Das Thema lautet nicht, wie es die Thematik des Buches Z erwarten ließe, das Individuelle ist nicht Substanz, sondern es lautet: Das Individuelle ist nicht definierbar.

Damit erhebt sich aber die Frage, wie Aristoteles selbst dieses Kapitel in den Gesamtaufbau des Buches eingeordnet sehen wollte. Halten wir die Frage des Genus, die in der Gliederung von Z 3 erscheint, mit der Behandlung des Allgemeinen in den Kapiteln 13 und 14 für erledigt, so ist überhaupt die Gliederung in Z 3 in Wirklichkeit nur eine dreifache. Dieses Programm ist dann mit Abschluß des Kapitels 14 abgehandelt. Das Programm von Z 13 aber führt neu das Individuelle als mögliche Substanz ein, und die Behandlung dieses Punktes steht noch aus. Darüber läßt auch Z 13 keinen Zweifel. Entweder ist also dieser Dispositionspunkt fallen gelassen, oder er ist in Z 15 erfüllt. Aber selbst in diesem Fall bleibt die Frage, warum er nicht in der durch die Gliederung von Z 13 geforderten Form erledigt wird, sondern in der Form der Frage nach der Definierbarkeit des Individuellen.

II

Die einfachste Lösung des Problems gibt Bonitz. Er plädiert für die zweite These. Z 15 bringt die Behandlung der Substantialität des Individuums. Auf die dann entstehende spezielle Frage, warum diese Antwort in so indirekter Form erfolgt, verweist Bonitz uns auf Kapitel 4. Dort ist gezeigt worden, daß allein die Substanz oder jedenfalls die Substanz in erster Linie Gegenstand der Definition ist. Wenn nun hier in Kapitel 15 gezeigt wird, daß das Individuelle nicht definierbar ist, so ist damit die Aufgabe des Kapitals im Sinn der Gliederung erfüllt, nämlich zu zeigen, daß das Individuum nicht Substanz ist[1].

[1] Hoc autem capite non id ipsum demonstrat, res singulas non esse substantias sed rerum singularium non esse definitionem neque scientiam; nimirum quum substantiae vel unice vel potissimum esse definitionem demonstratum sit c. 4, hoc si comprobat, illud simul est comprobatum.

Mit dieser Deutung des guten Bonitz ist Ross hart ins Gericht gegangen. War es wirklich die Intention des Aristoteles, die Nichtsubstantialität des Individuellen dadurch nachzuweisen, daß er die Nichtdefinierbarkeit des Individuellen aufzeigt, so dürfte man, so sagt er, einen deutlicheren Hinweis im Text erwarten[2]. Wir können diese Kritik noch durch eine Feststellung ergänzen. So wenig wie sonst, kommt es Aristoteles in diesem Kapitel in den Sinn, die Substantialität des Individuums zu bestreiten. Das läßt sich durch eine Stelle direkt belegen. Aristoteles hat darauf hingewiesen, daß bei Gegenständen, die es nur einmal gibt, leicht die Meinung entstehen kann, sie seien durch eine Definition in ihrer Individualität erfaßt. Dann schiebt er Definitionen der Sonne beiseite, die nach seiner Meinung nur Akzidentelles betreffen, und sagt schließlich etwas mokant: „Aber das ist ja alles Unsinn, die Sonne ist doch Substanz“[3]. Aristoteles denkt nicht daran, die Substantialität der Sonne, und zwar als ein einmaliges Individuum, anzuzweifeln. Und doch ist sie als diese Sonne nicht definierbar. Aristoteles kann sich zur Zeit der Abfassung von Z gar nicht die Aufgabe stellen, die Bonitz ihm für Kapitel 15 zuschreibt oder, sagen wir vorsichtiger, zuzuschreiben scheint. Denn er hält Individuelles für substantiell, und er vertritt die Nichtdefinierbarkeit dieses Individuellen.

Wir verstehen aber auch Ross, wenn er nach einer anderen Einordnung des Kapitels sucht. Er nimmt es aus der großen vierteiligen Disposition des Buches heraus und faßt es als Teilantwort auf die im Kapitel 13 aufgeworfene Frage, ob es überhaupt von irgend etwas eine Definition gebe[4]. Dort hatte er zu dem Aristotelischen Verweis auf eine spätere Behandlung dieses Problems auf Z 15 und H 6 verwiesen und bemerkt: Aristotle is not very succesful in solving the problem. Bonitz dagegen verweist nur auf H 6, bemerkt aber ebenfalls, sed plane eam illic solvisse non potest putari. Vorsichtiger als die modernen Kommentatoren ist Alexander. Er bezieht den Verweis auf eine spätere Behandlung, nicht auf ein bestimmtes Kapitel, sondern auf den ganzen folgenden Teil des Buches Z und das Buch H[5]. Tatsächlich verspricht auch Aristoteles

[2] Comm. S. 214.

[3] ἀλλ᾽ ἄτοπον, εἰ μή· ὁ γὰρ ἥλιος οὐσίαν τινὰ σημαίνει. 1040a 32 sq.

[4] Z 13 1039a 21. Die Auffassung von Ross könnte sich auf Alexander berufen: Εἰπὼν πρότερον ὅτι οἱ λόγοι τοῦ τί ἦν εἶναί εἰσι καὶ τῶν εἰδῶν, τῶν δὲ καθ᾽ ἕκαστα ὁρισμὸς οὐκ ἔστι, καὶ ἐπαγγειλάμενος τοῦτο δείξειν, νῦν τὴν ὑπόσχεσιν ἐκπληροῖ καὶ δείκνυσιν ὅτι τῶν καθ᾽ ἕκαστα οὐκ εἰσιν ὁρισμοί. 529, 34—36 Hayd.

[5] Καὶ εἰπὼν οὐ λύει τὴν ἀπορίαν νῦν, ἐπαγγέλλεται δὲ ἐρεῖν, λέγων ὅτι τρόπον μέν τινα ἔστι τῶν οὐσιῶν ὁρισμός, τρόπον δέ τινα οὐκ ἔστιν. καὶ πῶς τοῦτο

keine ausdrückliche Behandlung des Problems der Definition, sondern nur, daß es aus den folgenden Untersuchungen klarwerden wird[6].

Nach Ross würde also Kapitel 15 aus der umfassenden Fragestellung von Kapitel 13, was überhaupt Gegenstand der Definition sein kann, einen Teil einmal ausscheiden, das Individuelle. Es ist kaum zu bezweifeln, daß das Kapitel auch dieser Aufgabe dient, doch bleibt die Frage, ob damit seine eigentliche Funktion im ganzen Aufbau des Buches hinreichend bestimmt ist. Die Lösung von Ross schließt die Feststellung ein, daß der in der Gliederung von Z 13 neu aufgeführte Punkt der Substantialität des Individuellen stillschweigend wieder fallengelassen wurde. Warum wurde er dann überhaupt eingeführt?

Gegen eine solche Deutung des Kapitels erhebt sich schon ein mehr äußerlicher Einwand. Sollte es wirklich, wie seine eigene Thematik es ja nahelegt, als Teilbehandlung des Problems des Gegenstandes der Definition gemeint sein, so gibt es auf diese Frage eine rein negative und unbefriedigende Antwort: Das Individuum kommt nicht für eine Definition in Frage. Gegenüber der Differenziertheit, welche die Fragestellung bereits in Kapitel 13 erreicht, ist das eine recht nichtssagende Teilantwort.

Doch ich glaube, daß diese Deutung des Kapitels nicht einmal mit dem Wortlaut seiner Einleitung ganz vereinbar ist, so sehr dieser eine solche Auffassung nahezulegen scheint. Aristoteles knüpft nicht an das Definitionsproblem von Z 13 an, sondern an die unmittelbar vorangegangene Untersuchung über die Substantialität des Allgemeinen. „Ousia hat zwei mögliche Bedeutungserfüllungen: Das Ganze und den Logos". Dann werden die beiden Termini noch genauer voneinander unterschieden und zugleich miteinander in Beziehung gebracht. „Das Ganze ist der Logos in Verbindung mit der Materie". Dieses σύνολον, so heißt es dann weiter, ist gerade wegen seiner durch die Materie bedingten Kontingenz nicht Gegenstand der Wissenschaft und damit auch nicht der Definition. Dann wird freilich im weiteren Verlauf des Kapitels das Thema in dieser abgewandelten Form weiter verfolgt. Es geht also in diesem Kapitel nach den eigenen Worten des Aristoteles durchaus um den vierten Punkt der in Z 13 gegebenen Gliederung,

---

συμβαίνει, ἐρεῖ καὶ ἐν τῷ παρόντι βιβλίῳ καὶ ἐν τῷ μετὰ τοῦτο. 527, 10—13 Hayd.

[6] δῆλον δ' ἔσται τὸ λεγόμενον (sc. τρόπον μέν τινα ἔσται ὁρισμός, τρόπον δέ τινα οὔ) ἐκ τῶν ὕστερον μᾶλλον. 1039a 22.

nämlich um die Substantialität des individuellen Ganzen. Die Einleitung ist so, daß der Leser oder Hörer die Erledigung dieser Frage erwarten muß. Insofern hat Bonitz durchaus recht. Sollte jedoch seine Bemerkung so zu verstehen sein, daß duch den Hinweis der Nichtdefinierbarkeit des Individuellen seine Substantialität angezweifelt wird, so kann sie, jedenfalls im Sinn des vordergründigen Wortlautes, nicht stimmen. Es bleibt also die Frage, warum Aristoteles das Thema Substanzcharakter des Individuums abwandelt in das Thema Definierbarkeit des Individuums.

Die Lösung dürfte nicht sehr schwierig sein. Das Dilemma, in dem wir uns hier befinden bei dem Versuch, Kapitel 15 in den Zusammenhang des Buches Z einzuordnen, entspricht genau der Lage des Aristoteles. Das Problem der οὐσία ist ja nicht deshalb für ihn so schwierig, weil er ernsthaft die Substantialität des Individuums anzweifeln würde, sondern weil diese so selbstverständliche individuelle Substanz weder im Sinne der wissenschaftlichen Erkenntnis noch im Sinne der Ontologie Substanz sein kann, und zwar wegen ihrer Kontingenz. Wenn es gilt, die Substanz aufzufinden, die Gegenstand des Erkennens zu sein vermag und deshalb im eigentlichen Sinne Substanz heißen kann, so handelt es sich nicht darum, die Substantialität des Individuellen zu bestreiten, sondern sein Ungenügen gegenüber der Forderung der Wissenschaft nachzuweisen, welche eine unveränderliche Gegenständlichkeit als Gegenstand der Definition und damit als Substanz braucht.

Die vier Gliederungspunkte, die Aristoteles im Verlaufe des Buches Z auf die Legitimität ihres Anspruchs auf den Titel der Substanz prüft, stehen zu seinem Ergebnis nicht im gleichen Verhältnis. Genau genommen entspricht keiner der vier Punkte, wie sie in Kap. 3 oder wie sie in Kap. 13 aufgezählt und im Verlauf der Untersuchung geprüft werden, dem Ergebnis, das erst Kap. 17 bringt. Aber Materie und Allgemeines können ohne weiteres ausgeschaltet werden. Sie kommen für den Begriff der Substanz nicht in Betracht. Hier ist darum auch die Behandlung verhältnismäßig einfach und kurz (Kap. 3 und Kap. 13/14). Anders ist es mit der Wesenheit und mit dem Individuum. Bekanntlich geht die Aristotelische Lösung des Problems auf die Wesensform der individuellen Substanz. Er kann also zwar das τί ἦν εἶναι nicht einfach anerkennen, es aber auch nicht einfach ausschließen, und dasselbe gilt für das Kompositum des individuellen Gegenstandes. Beide sind in gewisser Weise Substanz und in gewisser Weise nicht und sind ebenso in gewisser Weise definierbar und in gewisser nicht. Darum muß die Behandlung

dieser beiden Fragen anders verlaufen als bei der Materie und beim Allgemeinen. Bei der Wesenheit führt die Untersuchung nicht zu einem Ergebnis, solange sie abstrakt gefaßt wird, und beim Individuum wird als Vorbereitung der späteren Lösung festgestellt, daß es nicht Gegenstand der Definition und damit nicht die gesuchte Substanz als Gegenstand der Wissenschaft und Träger des eigentlichen und unveränderlichen Seins ist.

Es ist also mit Bonitz zu sagen, daß Gegenstand des Kapitels 15 durchaus, wie Aristoteles selbst angibt, das Individuelle ist. Jedoch wird nicht nach seiner Substantialität gefragt, sondern das im Zuge der gesamten Untersuchung notwendige Ergebnis seiner Undefinierbarkeit gewonnen. Die Substantialität des Individuums kann und soll nicht abgelehnt werden. Insofern ist die Formulierung von Bonitz mindestens mißverständlich. Aber es muß gezeigt werden, daß das Individuum nicht die Forderung des Gegenstandes der Wissenschaft und damit der Definition erfüllt. Es ist also zwar Substanz, aber nicht in dem Sinn eines Gegenstandes allgemeingültiger Erkenntnis. Den Anspruch auf den Begriff der Substanz in diesem Sinn erfüllt es nur in gewisser Weise.

Mit dieser Einordnung hat das Kapitel seinen logischen und sogar notwendigen Platz im Aufbau des Buches, und dieser Aufbau entspricht durchaus den Dispositionspunkten, wie sie in Kapitel 3 und 13 gegeben werden. Man braucht nicht mit Ross ein Verlassen dieser Linie anzunehmen. Freilich hat auch die Feststellung von Ross ihren guten Sinn: Aristoteles hat das Buch mit der Frage nach der Ousia begonnen. In Wirklichkeit aber geht es ihm natürlich von Anfang an um die Ousia im Sinn der Wissenschaft, also um den eigentlichen Gegenstand wissenschaftlichen Erkennens. Damit muß sich die ursprüngliche Frage mehr und mehr in die andere verschieben, was denn nun der Gegenstand der Definition sei. Diese Frage spielt mindestens ab Kapitel 13, wie Alexander bemerkt, immer mit und bildet dann nach Abschluß der Ousia-Untersuchung in Kapitel 17 das Thema des Buches Θ. Es ist jedoch nicht nötig, bereits Kapitel 15 aus der eigentlichen Ousia-Diskussion herauszunehmen.

Diese Einordnung des Kapitels läßt sich m. E. noch durch einige Belege stützen, die sich aus der Einzelinterpretation des Kapitels ergeben. Diese aber ist auf das engste mit der Textgestaltung verbunden, so daß sich beides nicht voneinander trennen läßt.

III

Da sich, wie gesagt, das Kapitel deutlich in zwei Hälften gliedert, gebe ich zunächst den Bekkerschen Text des ersten Teiles. In den Anmerkungen bringe ich die Abweichungen, wie sie in den Ausgaben von Ross und Jäger zu verzeichnen sind, mit der Beifügung von R und J.

Ἐπεὶ δ᾽ ἡ οὐσία ἑτέρα τό τε σύνολον καὶ ὁ λόγος (λέγω δ᾽ ὅτι ἡ μὲν οὕτως ἐστὶν οὐσία σὺν τῇ ὕλῃ συνειλημμένος ὁ λόγος, ἡ δ᾽ ὁ λόγος ὅλως), ὅσαι μὲν οὖν οὕτω λέγονται, τούτων μὲν ἔστι φθορά: καὶ γὰρ γένεσις· τοῦ δὲ λόγου οὐκ ἔστιν οὕτως ὥστε φθείρεσθαι. οὐδὲ γὰρ γένεσις (οὐ γὰρ γίγνεται τὸ οἰκίᾳ εἶναι ἀλλὰ τὸ τῇδε τῇ οἰκίᾳ), ἀλλ᾽ ἄνευ γενέσεως καὶ φθορᾶς εἰσὶ καὶ οὐκ εἰσίν. δέδεικται γὰρ ὅτι οὐθεὶς ταῦτα γεννᾷ οὐδε ποιεῖ. διὰ τοῦτο δὲ καὶ τῶν οὐσιῶν τῶν αἰσθητῶν τῶν καθ᾽ ἕκαστα οὐθ᾽ ὁρισμὸς οὔτ᾽ ἀπόδειξίς ἐστιν, ὅτι ἔχουσιν ὕλην ἧς ἡ φύσις τοιαύτη ὥστ᾽ ἐνδέχεσθαι καὶ εἶναι καὶ μή· διὸ φθαρτὰ πάντα τὰ καθ᾽ ἕκαστα αὐτῶν. εἰ οὖν ἥ τ᾽ ἀπόδειξις τῶν ἀναγκαίων καὶ ὁ ὁρισμὸς ἐπιστημονικός, καὶ οὐκ ἐνδέχεται, ὥσπερ οὐδ᾽ ἐπιστήμην ὁτὲ μὲν ἐπιστήμην ὁτὲ δ᾽ ἄγνοιαν εἶναι, ἀλλὰ δόξα τὸ τοιοῦτόν ἐστιν, οὕτως οὐδ᾽ ἀπόδειξιν οὐδ᾽ ὁρισμόν, ἀλλὰ δόξα ἐστὶ τοῦ ἐνδεχομένου ἄλλως ἔχειν, δῆλον ὅτι οὐκ ἂν εἴη αὐτῶν οὔτε ὁρισμὸς οὔτε ἀπόδειξις. ἄδηλά τε γὰρ τὰ φθειρόμενα τοῖς ἔχουσι τὴν ἐπιστήμην, ὅταν ἐκ τῆς αἰσθήσεως ἀπέλθῃ· καὶ σωζομένων τῶν λόγων ἐν τῇ ψυχῇ τῶν αὐτῶν οὐκ ἔσται οὔτε ὁρισμὸς ἔτι οὔτε ἀπόδειξις. διὸ δεῖ τῶν πρὸς ὅρον ὅταν τις ὁρίζηταί τι τῶν καθ᾽ ἕκαστον, μὴ ἀγνοεῖν ὅτι ἀεὶ ἀναιρεῖν ἔστιν. οὐ γαρ ἐνδέχεται ὁρίσασθαι.

So wie der Text steht, scheint er gar nicht schlecht zu sein. Wagen wir darum sofort eine Übersetzung, wobei sich gleich zeigt, daß an einigen Stellen auch andere Deutungen möglich wären, die den Aufbau des Ganzen völlig verändern würden. So wundert es uns nicht, daß wir bei der Durchsicht moderner Übersetzungen nur bei Ross eine Bestätigung unserer Auffassung finden, von dem ich im zweiten Teil des Kapitels an einer einzigen Stelle abweiche[7]. Die Begründung für seine Deutung hat Ross später in einem umfangreichen Kommentar zu seiner Ausgabe gegeben. Wenn wir aber

b 20 ἑτέρα, RJ; 21 οὐσία, RJ; 22 ὅλως: ἁπλῶς J; 23 καὶ γὰρ γένεσις unc. incl. RJ; 24 unc. ante οὐδὲ pos. RJ; 28 οὔτε — οὔτε RJ; 32 ἐπιστημονικόν R ὁ ἐπιστημονικός J; 1040a 4 ἀπέλθῃ, RJ; 6 ὅρον, B ἕκαστα B

[7] Der Auffassung von Ross schließt sich eng an die Übersetzung von H. Tredennick in Loeb Classical Library 4. Aufl. 1956.

sehen, wieviel an diesem Text seit Alexander von Aphrodisias herumgerätselt und geflickt worden ist, so wundert es uns auch nicht, daß Jäger in seiner neuen Ausgabe nicht nur verschiedene Änderungen gegenüber Ross vornimmt, sondern sogar an einer Stelle, allerdings des zweiten Teiles, das Kreuz der Verzweiflung über eine unheilbare Textverderbnis aufrichtet. Diese Differenz zwischen den beiden großen Aristoteleskennern mag eine Rechtfertigung für eine neue Diskussion der Text- und Interpretationsprobleme dieses Kapitels sein. Wir geben die Übersetzung.

„Substanz ist einerseits das konkrete Ganze, andererseits der Logos. Das heißt: Substanz ist einerseits der mit der Materie verbundene Logos, andererseits der Logos schlechthin. Die Substanzen in der ersten Bedeutung des Wortes unterliegen der Vergänglichkeit ebenso wie dem Entstehen. Mit dem Logos aber verhält es sich nicht so, daß er vergehen würde. Er kennt ja auch kein Entstehen (es entsteht ja nicht das Haussein, sondern nur das Sein dieses Hauses). Vielmehr sind die Logoi oder sind nicht, ohne daß sie entstehen oder vergehen. Wir haben ja bereits nachgewiesen [8], daß niemand sie erzeugt oder schafft.

Aus diesem Grunde gibt es auch für die individuellen, sinnlich wahrnehmbaren Substanzen weder eine Definition noch einen Beweis, da sie eine Materie besitzen, zu deren Natur es gehört, sein oder nicht sein zu können. Deshalb sind alle einzelnen Repräsentanten sinnlich wahrnehmbarer Substanz vergänglich. Gibt es nun einen Beweis nur für das Notwendige und hat die Definition Wissenschaftscharakter, so liegt es auf der Hand, daß es für die individuellen, sinnlich wahrnehmbaren Substanzen weder Definition noch Beweis geben kann. Wie nämlich das Wissen nicht in einem Moment Erkenntnis und im anderen Augenblick Unkenntnis des Gegenstandes sein kann, solches vielmehr bloßes Meinen ist, so kann auch nicht der Beweis und die Definition zwischen Erkenntnis und Unkenntnis schwanken. Vielmehr gibt es von dem, was sich auch anders verhalten kann, nur ein Meinen. Sobald nämlich ein vergänglicher Gegenstand nicht unmittelbar wahrgenommen wird, ist der, welcher ein Wissen von ihm besitzt, im Unklaren. Die Begriffe bleiben im Geiste erhalten und sind dann doch nicht mehr Definition und Beweis derselben Gegenstände, für die sie galten. Deshalb muß jeder, der sich anschickt, einen von den individuellen Gegenständen zu definieren, sich darüber im Klaren sein, daß die

---

[8] Z 8.

Definition jederzeit aufgehoben werden kann. Man kann nämlich das Individuelle nicht definieren."

Der erste Teil bietet kaum ernsthafte Probleme. Das ὅλως (1039b 22) der Überlieferung ersetzt Jäger mit Bonitz durch ἁπλῶς. Dazu bemerkt Bonitz: Voc. ὅλως quum suam vim habeat in complectendo notionis alicuius ambitu cf. ad A 9 990b 17. Trend. de an. p. 205, dubito num ferri hoc loco possit, quoniam nihil est complectendum, sed seiungendus potius ὁ λόγος ab iis quae non sunt λόγος, praecipue a materia. Propterea, quamquam Alexander manifesto ὅλως in textu habuit p. 499,2, tamen illud suspicor aut omittendum esse cum cod. Ab, ut quod facile potuerit ex antecedentibus vocabulis ὁ λόγος per errorem iteratis oriri, aut mutandum in αὐτός vel ἁπλῶς. ὅλως ist unerwartet. Es steht aber in der ganzen Überlieferung mit Ausnahme von Ab und wird durch Alexander bezeugt. Die Erklärung von Bonitz setzt voraus, daß unsere gesamte Überlieferung (mit Ausnahme von Ab?) auf eine Handschrift zurückgeht, die durch Dittographie von ὁ λόγος schon in der Zeit Alexanders zur Einfügung von ὅλως geführt habe. Ist das wahrscheinlich? Die zweite Lösung, die Bonitz anbietet, setzt voraus, daß ein αὐτός oder ἁπλῶς in Ab ausgefallen, in der ganzen übrigen Überlieferung aber in ὅλως verderbt sei. Wie soll man sich das erklären? Von der Regel der lectio difficilior bleibt hier nichts. Dabei würde ich natürlich mit Jäger dem Vorschlag ἁπλῶς den Vorzug geben gegenüber αὐτός, das mir unaristotelisch scheint. Ross sagt dazu in seinem Kommentar: Bonitz' suspicion of ὅλως seems unjustified; in the Index he quotes a phrase which is a good parallel τὸ δὲ ἀδιαιρετὸν ὅλως (De Gent. e Cor. 326a 28). Cf. also 1029 b 6, 1033 b 26. Sehen wir die beiden von Ross angeführten Verweise nach, so handelt es sich um Z 3 und da steht τὰ ὅλως ἀγαθά im Sinne von „das schlechthin Gute" und Z 8 ὥσπερ σφαῖρα χαλκὴ ὅλως im Gegensatz zu ἡ σφαῖρα ἡ χαλκὴ ἡδί, also die eherne Kugel schlechthin im Gegensatz zu einer bestimmten ehernen Kugel. ὅλως bezeichnet den Gegenstand des Begriffs rein für sich ohne Bezug auf bestimmte unter diesen Begriff fallende einzelne Gegenstände. Das paßt hier sehr gut, wo der Logos rein für sich genommen unterschieden wird von dem durch die Verbindung mit der Materie Konkretisierten. Aristoteles kann also so reden, und wir müssen ihm seine Grammatik lassen und dürfen ihm nicht unsere Aristoteles-Grammatik vorschreiben. In solchen Fällen bewundere ich eigentlich immer wieder die Treue der Kopisten, die durch Generationen das schwer tragbare ὅλως abgeschrieben haben. Sollten wir nicht doch von einem über-

lieferten Text erst dann abgehen, wenn unaufhebbare Gründe vorliegen? Die scheinen mir hier nicht gegeben.

So sehr der Editor sich auch um solche Textfragen mühen muß, für den philosophischen Interpreten bedeuten sie in diesem Falle nichts. Der Sinn wird nicht verändert, ob wir ὅλως oder ἁπλῶς schreiben.

Wichtiger und auch für die Textdeutung interessanter ist die nächste Stelle.

Die Überlieferung bietet 1039 b 32 ὁ ὁρισμός ἐπιστημονικός. So schreibt der überlieferungsgläubige Bekker. Auch Bonitz findet an der Stelle nichts auszusetzen. Da beide sich wohl bei ihrer Ausgabe etwas gedacht haben werden, muß man wohl als ihre Meinung annehmen, daß ἐπιστημονικός hier prädikativ steht und Aristoteles hier sagen will: Wenn nun der Beweis es mit Notwendigem zu tun hat und die Definition Wissenschaftscharakter hat . . . Das gibt einen guten Sinn und stimmt nicht nur mit der Aristotelischen sondern auch mit der griechischen Grammatik überein. In dieser etwas schwer überschaubaren Periode folgen drei Bedingungssätze nacheinander: Wenn der Beweis es mit Notwendigem zu tun hat, wenn ferner die Definition Wissenschaftscharakter besitzt, und wenn so, wie die Wissenschaft nicht schwanken kann zwischen Wissen und Nichtwissen, so auch der Beweis und die Definition es nicht können, dann gibt es vom Individuellen als einem Vergänglichen weder Definition noch Beweis. Joachim kam nun auf den Gedanken, ἐπιστημονικός attributiv zu fassen und schlug deshalb die Einfügung eines ὁ vor. Das verändert natürlich den ganzen gedanklichen Aufbau. Wir haben nur mehr zwei Bedingungssätze, und der erste nimmt ἐπιστήμη und ὁρισμός zusammen in der Voraussetzung, daß sie sich mit Notwendigem befassen. Das entspricht natürlich der Auffassung des Aristoteles, aber es nimmt m. E. der Gedankenführung ihren Reiz. Es soll doch gezeigt werden, daß es von den kontingenten Dingen keine Definition geben kann. Das würde dann praktisch schon in der ersten Voraussetzung gesagt sein. Anders ist es, wenn das Ergebnis erst aus der Analyse dessen gewonnen wird, was zum Wissenschaftscharakter der Definition gehört. Doch die Bemerkung Joachims hatte Folgen. Um die prädikative Stellung zu betonen, schreibt Ross ἐπιστημονικόν, während Jäger die Konjektur Joachims überhaupt übernimmt. Mir scheint auch hier kein Grund zu einer Änderung der Überlieferung vorzuliegen, ja diese scheint mir gedanklich besser als unsere „Verbesserungen".

In der nächsten Stelle sind sich die Editoren einig, den Text zu lassen, wie er ist, wenn er ihnen auch nicht gefällt. Dagegen gibt die Interpretation ein kleines, freilich nicht sehr belangvolles Problem auf. 1040 a 6 haben die Handschriften τῶν πρὸς ὅρον. Bonitz hatte dazu bemerkt: gen. neutr. esse arbitror, non masc., ut voluit Alexander p. 500, 3: τῶν πρὸς τινὸς πραγματευομένων. Dazu sagt Ross: Bonitz interprets τῶν πρὸς ὅρον as meaning quod ad definitionem attinet. Parallels to such a use of τὰ πρὸς ὅρον may be found in Top. 102 b 27, 120 b 13 (ἔστι δὲ ταῦτα στοιχεῖα τῶν πρὸς τοὺς ὅρους), but the genetive is very difficult. It seems better to suppose with Alexander that the phrase means τῶν πρὸς ὅρον τινὸς πραγματευομένων. But corruption may be suspected. Demgemäß schreibt Jäger in seinem Apparat: aliquid excidisse videtur. Die Meinung des Aristoteles ist klar. „Wenn einer das Individuelle definieren möchte, so muß er wissen, daß seine Definition beim Verschwinden dieses Individuums immer aufgehoben wird.“ Davor steht der schwer verdaubare Genetiv τῶν πρὸς ὅρον. Sollen wir dem Aristoteles nicht doch mit Bonitz gestatten, daß er hier einfach geschrieben hat „was nun die Definition anbelangt“. Sachlich läuft das auf das gleiche hinaus, wie Alexanders persönlicher Bezug „was nun die anbelangt, die sich um die Definition eines Gegenstandes bemühen“. Warum aber die Überlieferung anklagen? Sie gibt einen Sinn, und ob wir sie persönlich wenden wie Alexander oder neutral wie Bonitz, das ist recht belanglos. Warum muß etwas ausgefallen sein? Aristoteles gibt uns härtere Nüsse auf als diese.

In derselben Zeile finden wir bei Jäger im Text die Lesart τῶν καθ᾽ ἕκαστον ohne Variantenangabe im Apparat. Dasselbe finden wir bei Ross, nur mit der Angabe, daß die jüngeren Handschriften ἕκαστα schreiben. Bonitz und Bekker, die καθ᾽ ἕκαστα in den Text setzen, informieren uns darüber, daß καθ᾽ ἕκαστον in den Handschriften E und A^b überliefert ist. Wenn Ross eine Änderung vornimmt, so müssen wir annehmen, daß er die Lesung καθ᾽ ἕκαστον auch noch durch seine Handschrift J bestätigt fand, die ihm als Kriterium zwischen E und A^b diente. Was Alexander las, bleibt unklar. Er schreibt zwar: παντὸς γὰρ ἀναιρεῖν ἔστι τὸν ὁρισμὸν τοῦ καθ᾽ ἕκαστα, fährt dann aber fort: ὥστε τὸ καθ᾽ ἕκαστον ὁριζόμενος . . . Die lateinischen Übersetzungen geben für diese Stelle nichts her, da sie den ganzen Ausdruck τῶν καθ᾽ ἕκαστον oder ἕκαστα mit singularium wiedergeben. Wir werden in diesem Fall auf Grund der durch Ross geschaffenen Kenntnis und Bewertung

der handschriftlichen Überlieferung der Übereinstimmung von E J A^b folgen.

Wenn dieses Textstück auch einige Probleme aufgibt, so sind sie doch sicher nicht von der Art, daß der Gesamtaufbau des Gedankens verändert würde. Führen wir uns diesen noch einmal vor Augen. Im engen Anschluß an das vorangegangene Kapitel und insofern im Anklang an den noch ausstehenden Punkt der Gliederung von Z 13 werden zwei Bedeutungen von Substanz unterschieden, das individuelle Ganze und der Logos. Sie unterscheiden sich aber durch ihre Vergänglichkeit bzw. Zeitüberlegenheit. Damit ist die Überleitung zu Thema und These des Kapitels gegeben: das Individuelle ist nicht definierbar. Diese These wird unmittelbar aus der Vergänglichkeit der empirischen Substanzen gewonnen. Aus dieser Tatsache heraus wird sie auch bewiesen, denn vom Vergänglichen gibt es kein Wissen und deshalb auch keine Definition. Modern würden wir sagen: Das Individuelle ist kraft seiner Kontingenz als Gegenstand der Wissenschaft ungeeignet, da diese allgemeingültige Erkenntnis sucht. Damit ist das Individuelle auch kein Gegenstand wissenschaftlicher Definition. Der Chemiker definiert nicht das Verhalten dieses Eisenstückes in seiner Individualität. Er untersucht an diesem Eisenstück das Verhalten des Eisens unter bestimmten, ebenfalls grundsätzlich wiederholbaren Bedingungen.

Doch mit dem Schlußsatz seiner Beweisführung, man kann das Individuelle nicht definieren, hat Aristoteles vorgegriffen und für alles Individuelle etwas behauptet, was er bisher nur für die sinnlich wahrnehmbaren individuellen Substanzen gezeigt hat. Zweifellos hat er von Anfang an die These von der Nichtdefinierbarkeit des Individuellen im Auge. Aber der Einstieg, den er für die Themastellung nahm, beschränkte Themastellung und Beweis zunächst auf die dem Werden und Vergehen unterworfenen Substanzen der sinnlichen Wahrnehmungswelt. Wenn die Nichtdefinierbarkeit des Individuellen nur an der Hyle läge, so könnten ja die immateriellen Substanzen die gesuchte Substanz sein. Und hier bieten sich in erster Linie die Ideen an. Es ist also keine Laune des Aristoteles oder eine Sucht, den Gegensatz zu Platon zu betonen, was ihn hier zu einer Behandlung der Ideen veranlaßt, sondern der Zwang der Sache.

IV

Ich bringe wieder zunächst den Bekkerschen Text und die Übersetzung.

1040a 8 οὐδὲ δὴ ἰδέαν οὐδεμίαν ἔστιν ὁρίσασθαι. τῶν γὰρ καθ' ἕκαστον ἡ ἰδέα, ὥς φασί, καὶ χωριστή. ἀναγκαῖον δ' ἐξ ὀνομάτων εἶναι τον λόγον. ὄνομα δ' οὐ ποιήσει ὁ ὁριζόμενος. ἄγνωστον γὰρ ἔσται. τὰ δὲ κείμενα κοινὰ πᾶσιν. ἀνάγκη ἄρα ὑπάρχειν καὶ ἄλλῳ ταῦτα· οἷον εἴ τις σὲ ὁρίσαιτο, ζῷον ἐρεῖ ἰσχνὸν ἢ λευκὸν ἢ ἕτερόν τι ὃ καὶ ἄλλῳ ὑπάρξει. εἰ δέ τις φαίη μηδὲν κωλύειν χωρὶς μὲν πάντα πολλοῖς, ἅμα δε μόνῳ τούτῳ ὑπάρχειν, λεκτέον πρῶτον μὲν ὅτι καὶ ἀμφοῖν, οἷον τὸ ζῷον δίπουν τῷ ζῴῳ καὶ δίποδι. καὶ τοῦτο ἐπὶ μὲν τῶν ἀϊδίων καὶ ἀνάγκη εἶναι, πρότερά γ' ὄντα καὶ μέρη τοῦ συνθέτου. ἀλλὰ μὴν καὶ χωριστά, εἴπερ τὸ ἄνθρωπος χωριστόν· ἢ γὰρ οὐθὲν ἢ ἄμφω. εἰ μὲν οὖν μηθέν, οὐκ ἔσται τὸ γένος παρὰ τὰ εἴδη. εἰ δ' ἔσται, καὶ ἡ διαφορά. εἶθ' ὅτι πρότερα τῷ εἶναι. ταῦτα δὲ οὐκ ἀνταναιρεῖται. ἔπειτα δὲ εἰ ἐξ ἰδεῶν αἱ ἰδέαι (ἀσυνθετώτερα γὰρ τὰ ἐξ ὧν), ἔτι ἐπί πολλῶν δεήσει κἀκεῖνα κατηγορεῖσθαι ἐξ ὧν ἡ ἰδέα, οἷον τὸ ζῷον καὶ τὸ δίπουν. εἰ δὲ μή, πῶς γνωρισθήσεται; ἔσται γὰρ ἰδέα τις ἣν ἀδύνατον ἐπὶ πλειόνων κατηγορῆσαι ἢ ἑνός. οὐ δοκεῖ δέ, ἀλλὰ πᾶσα ἰδέα εἶναι μεθεκτή. ὥσπερ οὖν εἴρηται, λανθάνει ὅτι ἀδύνατον ὁρίσασθαι ἐν τοῖς ἀϊδίοις, μάλιστα δὲ ὅσα μοναχά, οἷον ἥλιος ἢ σελήνη. οὐ μόνον γὰρ διαμαρτάνουσι τῷ προστιθέναι τοιαῦτα ὧν ἀφαιρουμένων ἔτι ἔσται ἥλιος, ὥσπερ τὸ περὶ γῆν ἰὸν ἢ νυκτικρυφές. ἂν γὰρ στῇ ἢ φανῇ, οὐκέτι ἔσται ἥλιος. ἀλλ' ἄτοπον εἰ μή. ὁ γὰρ ἥλιος οὐσίαν τινὰ σημαίνει. ἔτι ὅσα ἐπ' ἄλλου ἐνδέχεται, οἷον ἐὰν ἕτερος γένηται τοιοῦτος, δῆλον ὅτι ἥλιος ἔσται. κοι-
1040b 1 νὸς ἄρα ὁ λόγος. ἀλλ' ἦν τῶν καθ' ἕκαστα ὁ ἥλιος, ὥσπερ Κλέων ἢ Σωκράτης, ἐπεὶ διὰ τί οὐδεὶς ὅρον ἐκφέρει αὐτῶν ἰδέας; γένοιτο γὰρ ἂν δῆλον πειρωμένων ὅτι ἀληθὲς τὸ νῦν εἰρημένον.

,,Man kann aber auch keine Idee definieren. Sie gehört ja nach der Aussage ihrer Verfechter zu den Einzeldingen und hat unabhängige Existenz. Nun muß aber eine Begriffsbestimmung aus Wörtern bestehen. Die Wörter aber wird der Definierende nicht selbst erfinden, denn dann würde er unverständlich bleiben. Die zur Verfügung stehenden Wörter aber sind gemeinsamer Besitz aller. Die bezeichneten Bestimmungen müssen also auch anderem zukommen. Wenn einer z. B. eine Definition von Dir geben wollte, so würde er etwa sagen, ein Lebewesen, das schlank, bleich oder von sonst einer Beschaffenheit ist, also lauter Bestimmungen, die auch einem anderen zukommen.

8 ὁρίσασθαι. RJ; 9 χωριστή. RJ; δὲ RJ; 10 λόγον, RJ; 11 ἄγνωστον γὰρ ἔσται unc. incl. RJ πᾶσιν. RJ; 17 καὶ — 21 διαφορά unc. incl. RJ; 17 εἶναι J; 18 συνθέτου. RJ; 19 ἄμφω. RJ; 20 εἴδη, RJ; 22 συναναιρεῖται J δὲ om. RJ; 23 ἔτι del. J; 21 ἂν — 33 σημαίνει unc. incl. RJ; 34 ἔσται. RJ; 1040b 1 λόγος. RJ; 2 Σωκράτης. RJ

Sollte nun jemand einwenden, es bestehe kein Hindernis, daß jede einzelne Bestimmung zwar vielen Einzelgegenständen zukomme, alle miteinander aber eigneten sie nur diesem einen, so ist dazu zunächst zu sagen, daß sie wenigstens den beiden Gegenständen zukommen, die durch je einen Bestandteil der Definition bezeichnet sind: die Bestimmung „zweibeiniges Lebewesen" kommt z. B. dem Lebewesen und dem Zweibeinigen zu. Dieses Verhältnis besteht bei den ewigen Gegenständen, wie es die Ideen sind, sogar notwendigerweise, sind sie doch früher und Bestandteile des Zusammengesetzten. Sie besitzen jedoch auch unabhängige Existenz, sofern sie „der Mensch" besitzt, denn entweder besitzt nichts selbständige Existenz oder beide: der Gegenstand und seine Bestimmungselemente. Besitzt nichts selbständige Existenz, so hat die Gattung keine Existenz neben den Arten, besitzt sie aber selbständige Existenz, dann gilt das auch für die Differenz. Die zweite Antwort würde darauf hinweisen, daß die Elemente dem Sein nach früher sind. Etwas aber, was im Verhältnis des Früher und Später steht, hebt sich nicht gegenseitig auf.

Des weiteren ist zu sagen: Wenn sich die Ideen aus Ideen zusammensetzen (denn die Elemente sind weniger zusammengesetzt), so müssen auch die Elemente der Idee noch von vielen Gegenständen aussagbar sein, wie z. B. das Lebewesen und das Zweibeinige. Wie sollten sie anderenfalls verstanden werden? Wir hätten es dann mit einer Idee zu tun, die unmöglich von mehr als von einem Gegenstand ausgesagt werden kann. Das entspricht jedoch nicht dem Sinn der Idee, vielmehr ist bei jeder Idee grundsätzlich eine Teilhabe durch mehrere Gegenstände möglich.

Wie schon gesagt, ist bei den ewigen Gegenständen, besonders bei denen, die nur in einem Exemplar vorkommen, wie Sonne und Mond, die Unmöglichkeit einer Definition des Individuums schwer erkennbar. Man begeht nicht nur den Fehler, daß man als Definitionselemente Bestimmungen verwendet, ohne die es immer noch eine Sonne gäbe, etwa, daß sie sich um die Erde dreht oder daß sie in der Nacht unsichtbar ist. Würde sie stehen bleiben oder in der Nacht sichtbar sein, so wäre sie nach dieser Ansicht nicht mehr Sonne. Aber eine solche Annahme wäre doch sinnlos, denn die Sonne bezeichnet doch eine Substanz. Dazu kommt, daß die Sonne immer durch Bestimmungen definiert werden muß, die auch von einem anderen Gegenstand gelten würden. Wenn also ein anderer so gearteter Gegestand entstehen würde, so wäre auch dieser eine Sonne. Der Begriff ist also allgemein. Unsere Annahme ging aber

davon aus, daß die Sonne ein individueller Gegenstand ist, wie Kleon oder Sokrates.

Endlich stelle ich die Frage, warum gibt keiner eine Definition der Idee dieser individuellen Gegenstände. Bei einem solchen Versuch würde gleich deutlich werden, daß meine jetzigen Ausführungen richtig sind.“

Die Überleitung schließt direkt an das Vorhergehende an. „Also kann man auch keine Idee definieren, denn nach dem Zeugnis der Vertreter der Ideenlehre ist die Idee ein Individuelles und hat separate Existenz.“ Es ist bemerkenswert, daß Aristoteles hier den Anhängern der Ideenlehre nicht nur den χωρισμός direkt in den Mund legt, sondern auch die Behauptung der Individualität der Idee. Wir wollen hier nicht das Aristotelische Zeugnis über die Ideenlehre diskutieren und mit anderen Nachrichten vergleichen, sondern nur feststellen, daß sich Aristoteles an dieser Stelle auf eine direkte Äußerung der Vertreter der Ideenlehre über die Individualität der Ideen beruft. Es scheint mir immer noch wichtig, daß wir in der Aristotelischen Auseinandersetzung mit Platon und den Platonschülern zunächst genau feststellen, was er eigentlich sagt. Hier schreibt er ihnen die Behauptung von der Individualität und Eigenexistenz der Idee direkt zu und gibt sie nicht erst als seine eigene Deutung.

Im Sinne des Themas des Kapitels muß nun auf Grund dieser Feststellung der Beweis so weitergehen, daß es unter der Voraussetzung der Individualität der Idee auch von ihr ebenso wenig wie von den sinnlich wahrnehmbaren individuellen Substanzen eine Definition geben kann und wir damit die Idee ebenso wie jedes andere Individuelle aus der wissenschaftlichen Betrachtung ausscheiden müssen. Diesen Beweis liefert Aristoteles auf dem Umweg über die Sprache. Die Sprache muß Wörter gebrauchen, die nicht auf einer individuellen Beobachtung eines einzelnen Falles beruhen, weil sie sonst dem anderen nicht verständlich wären. Sie muß also ihre Wortbedeutungen auf Beobachtungen stützen, die auch anderen an anderen Gegenständen möglich sind, denn es ist nicht vorauszusetzen, daß alle den gleichen individuellen Gegenstand oder Vorgang beobachten. Eine gewisse Gleichheit der beobachteten Sachverhalte ist also Voraussetzung dafür, daß intersubjektive Verständigung in der Sprache möglich wird.

Ein solcher Gedankengang führt von der Allgemeinverständlichkeit der Sprache auf die Allgemeinheit der mit einem Wort be-

zeichneten Erscheinungen. Die Sprachtheorie des Aristoteles ist kein Konventionalismus. Er ist überzeugt, daß eine von allen verstandene Bedeutung auch eine gegenständliche Allgemeinheit zur Voraussetzung hat. Man kann darüber streiten, ob diese Aristotelische Sprachtheorie richtig ist, aber man kann wohl nicht bestreiten, daß ihm diese Parallele selbstverständlich ist.

Sehen wir uns nach diesen Vorbemerkungen den Text an. Die Definition muß sich sprachlicher Zeichen, also der Wörter bedienen. Diese aber werden nicht von dem gemacht, der eine Definition gibt, sondern sie werden von ihm aus der Sprache übernommen, weil er sonst mit seinem Sprechen nicht verstanden würde. Dann folgt ein kurzer Satz: τὰ δὲ κείμενα κοινὰ πᾶσιν, den Bekker zwischen zwei Punkte einschließt, während Ross und Jäger vor ihm ein Komma und nach ihm ein Semikolon setzen. Er bedeutet jedenfalls einen Übergang. Nun folgt: Es muß also das im Wort Bedeutete auch anderem zukommen. Wir waren von der Allgemeinverständlichkeit der Sprache ausgegangen und sind nun bei der Allgemeinheit des bezeichneten Sachverhalts. Über die gedankliche Linie kann kein Zweifel sein. Doch was bedeutet der den Übergang vermittelnde Zwischensatz? Grundsätzlich wären zwei Deutungen möglich. Sie unterscheiden sich in der Deutung des πᾶσιν. Geht es auf alle eine Sprache Sprechenden und die Bedeutung ihrer Worte Verstehenden, oder geht es auf alle unter einer Wortbedeutung gemeinten Gegenstände? Im ersten Fall wäre zu übersetzen: „Die im Gebrauch befindlichen Worte sind allen gemeinsam, die eine Sprache sprechen". Im anderen Fall aber wäre der Sinn etwa so wiederzugeben: „Die in Gebrauch befindlichen Worte sind allen Gegenständen gemeinsam, die sie bezeichnen."

Der moderne Erklärer wäre m. E. wohl zu der ersten Auffassung geneigt. Aristoteles vollzieht in dem Gedankengang, dem der Satz angehört, den Übergang von der Sprache zu den bezeichneten Gegenständen. Liegt es nicht nahe, den fraglichen Satz noch in die Erörterung der sprachlichen Sphäre hereinzunehmen und Aristoteles sagen zu lassen, die gebräuchlichen Worte sind in ihren Bedeutungen allen vertraut, welche die Sprache sprechen? Man könnte sogar das starke ἀνάγκη ἄρα des folgenden Satzes zur Stützung einer solchen Einsicht heranzuziehen. Was soll diese Anknüpfungsformel, wenn bereits gesagt ist, daß die Wortbedeutung allen Gegenständen zukommt? Braucht es dann eine so starke Betonung der Folge, daß diese Bedeutung nicht nur von einem Gegenstand

erfüllt wird? Die Gedankenfolge scheint natürlich zu laufen, wenn Aristoteles auf die Feststellung, daß der Definierende sich gebräuchlicher Worte bedienen muß, die weitere Feststellung folgen läßt, daß die gebrauchten Worte Gemeingut aller sind, welche eine Sprache sprechen. Dann aber leitet er auf den Gegenstandsbereich über und fordert aus dieser allgemeinen Vertrautheit der sprachlichen Zeichen, daß diese nicht nur einem Gegenstand zukommen dürfen. Wir würden als Begründung ergänzen: weil sich anders die Vertrautheit mit dem Inhalt bei vielen Menschen nicht erklären läßt. Es muß jeder in der Lage sein, diese Zeichen aus eigener Erfahrung mit Inhalt zu füllen. Darum müssen diese Wortzeichen Sachverhalte wiedergeben, die sich nicht nur einmal vorfinden. Bei dieser Deutung käme der von Aristoteles gewählte Weg von der Gemeinsamkeit der sprachlichen Zeichen zu einer Allgemeinheit der bezeichneten gegenständlichen Sachverhalte schön heraus.

Diesen Sinn könnte man schließlich auch der Erklärung Alexanders geben. Er schreibt zu dieser Stelle: λείπεται ἄρα χρήσασθαι συνήθεσιν ὀνόμασιν καὶ γνωρίμοις· τὰ δὲ γνώριμα καὶ κείμενα κοινὰ πᾶσί ἐστι καὶ ὑπάρχει πολλοῖς. Aber schon dieser Wortlaut Alexanders scheint mir eher auf eine andere Deutung der Aristotelischen Stelle zu passen. Sollte Alexander dem πᾶσι und dem πολλοῖς im gleichen Satz je einen verschiedenen Bezug unterlegt haben, so daß πᾶσιν auf die sprechenden Menschen und πολλοῖς auf die bezeichneten Gegenstände ginge? Das ist recht unwahrscheinlich. Demnach scheint Alexander der zweiten Deutung unserer Stelle zugeneigt zu sein.

Dasselbe bezeugt der einstimmige Konsens der Übersetzer. Der unbekannte Übersetzer der sogenannten translatio media, einer griechisch-lateinischen Übersetzung des frühen 13. Jahrhunderts übersetzt wörtlich: sed posita communia omnibus und sein Korrektor Wilhelm von Moerbeke ändert nur Posita autem communia omnibus. Das ist so wörtlich übersetzt, daß es die gleichen Deutungsmöglichkeiten offenläßt wie der griechische Text.

Die modernen Sprachen sind nicht so anschmiegsam. Sie fordern vom Übersetzer eine Entscheidung. Begnügen wir uns mit einigen Beispielen. 1908 schreibt Ross: „but the established words are common to each of a number of things". Ihm folgt Tredennick 1933: „But the words which are in use are common to all the things which they denote." Rolfes sagt 1920: „Die vorhandenen Namen sind allem gemeinsam". Und Lasson schreibt 1924: „Die

vorhandenen Wörter aber drücken etwas aus, was mehreren Gegenständen gemeinsam ist“[9].

Diese Übersetzungen haben alle trotz ihrer Verschiedenheit im Ausdruck die gleiche Interpretation des Textes als Grundlage. κείμενα sind die Worte der Sprache und πᾶσι bezieht sich auf die gemeinten Gegenstände. Dem entsprechen auch die Kommentare. Bonitz schreibt: Qui definire susceperit ideam, usitatis, κειμένοις α 11 utatur oportet . . . At usitata nomina, veluti animal, bipes al., quoniam omnibus ambitu eiusdem generis communia sunt . . . und Ross sagt zu πᾶσι: to all members of the class denoted by the name.

Werden wir dieser überwältigenden Einmütigkeit folgen? Ich glaube, wir müssen es tun. Die andere Deutung ist naheliegend für den modernen Interpreten; die Deutung Alexanders und der Übersetzer aber dürfte der aristotelischen Denkweise näherkommen. Der Moderne würde davon ausgehen, daß die Sprache Zeichen ist und würde sich einen Weg zu bahnen suchen vom Zeichen zum Bezeichneten. Anders Aristoteles. Auch er weiß natürlich zu unterscheiden zwischen dem bloßen äußeren Laut des sprachlichen Zeichens, seiner Bedeutung und den Gegenständen, die mit dieser Bedeutung bedeutet werden. Aber es ist ihm viel selbstverständlicher als uns, daß die Bedeutungen gegenständliche Entsprechungen haben. So kann er sofort von der Notwendigkeit, beim Definieren bekannte Worte zu verwenden, weil man sonst nicht verstanden würde, dazu übergehen, daß die Wortbedeutungen den bedeuteten Dingen gemeinsam sind. Und er schreitet dann zu dem für sein Thema wichtigen Ergebnis fort, daß alle Bedeutungen nicht nur einem Gegenstand zukommen. Der lange Umweg, den wir über eine mögliche moderne Interpretation der Stelle genommen haben, hat uns immerhin die Sprachphilosophie des Aristoteles in ihrer Zeitgebundenheit deutlicher werden lassen.

Mit einer kleinen ironischen Geste wendet Aristoteles das Ergebnis gleich auf einen seiner Schüler an und zeigt, daß die Definition einer Person immer Worte verwenden müßte, die auch für andere Personen oder Gegenstände Geltung haben.

Dann macht er sich selbst den Einwand: Es könnte aber doch sein, daß zwar jedes einzelne Wort einer Definition für mehrere Gegenstände gilt, daß sie aber in ihrer Verbindung trotzdem ein Individuum eindeutig zu bestimmen vermögen. Dieser Einwand

[9]) Gohlke schreibt 1951: „Die vorhandenen Wörter gelten aber allgemein, müssen mithin auch von anderen Dingen ausgesagt werden können.“

gilt offensichtlich nur für den zweiten Teil des Kapitels, also nur für die Definierbarkeit der individuellen Gegenstände immaterieller Art, denn für die anderen war die Nichtdefinierbarkeit durch die Unbeständigkeit der Materie nachgewiesen worden.

Der Aufbau der nun folgenden Argumentation wird bei den neueren Übersetzern recht verschieden aufgefaßt. Ich glaube zwar, daß Ross diese Zeilen befriedigend und einleuchtend erklärt hat, da jedoch Jäger am Ende von 1040 a 17 ein + setzte und dazu bemerkt: „πρότερά γ᾽ ὄντα . . . συνθέτου cum antecedentibus iungi non possunt; exciderunt nonnulla ante πρότερά γ᾽ ὄντα quibus hoc participium subiungebatur" scheint mir eine neuerliche Besprechung notwendig.

Machen wir uns zunächst den Ausgangspunkt klar. Es geht nicht um die Ideenlehre, sondern um einen Einwand zur Verteidigung der Definierbarkeit der Idee. Mögen die Wörter der Sprache alle allgemein und damit von mehreren Gegenständen aussagbar sein, die Verbindung mehrerer Wörter in einer Definition kann u. U. nur auf einen Gegenstand passen, und so läßt sich die Definierbarkeit des Individuellen retten. Gegen dieses Argument richtet Aristoteles mindestens zwei Einwände, von denen der erste mit πρῶτον 1040 a 15 eingeleitet wird, der zweite ist nicht so deutlich markiert. Beginnt er mit εἶθ᾽ 1040 a 21 oder mit ἔπειτα a 22? Lassen wir diese Frage zunächst beiseite und versuchen wir das erste Gegenargument zu verstehen. Es lautet: „Dieser Ausweg, daß nämlich die Verbindung von Wörtern in einer Definition nur einen einzelnen Gegenstand treffen soll, ist ungangbar. Diese Verbindung läßt sich mindestens von den beiden Gegenständen aussagen, die (bei einer zweiteiligen Definition) mit je einem Wort gemeint sind. Die Definition: „Zweibeiniges Lebewesen" läßt sich in folgenden Aussagen als Prädikat verwenden: „Einige Lebewesen sind zweibeinige Lebewesen"; „Das Zweibeinige ist ein zweibeiniges Lebewesen". Die Definition ist also mindestens partikulär von ihren Bestandteilen aussagbar. Damit ist sie also nicht auf einen Gegenstand beschränkt."

Bonitz findet hier eine zweideutige Verwendung des Wortes ὑπάρχειν, das einmal auf den Inhalt, das andere Mal auf den Umfang des Begriffes bezogen werde, wofür Aristoteles sonst μετέχειν verwende. Er wirft deshalb Aristoteles eine fallacia argumentandi vor. Ross verteidigt Aristoteles gegen diesen Vorwurf mit dem Hinweis, daß ὑπάρχειν durchaus in beiden Fällen die Bedeutung von „aussagbar sein von" habe.

Doch auch Ross weiß, daß das Aristotelische Argument schwach ist. Er verweist auf Ap. 96a 33: ἕκαστον μὲν ἐπὶ πλεῖον ὑπάρξει, ἅπαντα δὲ μὴ ἐπὶ πλέον. Hier erkennt Aristoteles doch selbst das Gegenargument als berechtigt an, daß ein Bestandteil der Definition einen weiteren Geltungsbereich hat, während die gesamte Definition eine eingeschränkte Anwendbarkeit besitzt. Dazu kommt noch, daß Aristoteles nicht sagen könnte, die Gattung ὑπάρχει der Differenz. Das Aristoletische Argument erhält nur einen Sinn in Bezug auf die Ideenlehre. Wenn wir voraussetzen, daß Lebewesen und Zweifüßiges je einen selbständigen Gegenstand bilden, dann läßt sich sagen, daß dem Lebewesen wenigstens in einigen Fällen das Zweifüßigsein ὑπάρχει „zukommt" und ebenso, daß dem Zweifüßigen zukommt Lebewesen zu sein. Die Kritik ist also schon in diesem ersten Satz auf die Ideenlehre zugeschnitten und darf nicht mit Bonitz in die Aristotelische Begriffsanalyse zurückübersetzt werden.

Daß das Argument nur für die Ideenlehre gilt, und zwar unter der Voraussetzung, daß die Ideen individuelle und selbständige Existenz haben, das sagt Aristoteles sofort selbst. καὶ τοῦτο ἐπὶ μὲν τῶν ἀϊδίων καὶ ἀνάγκη εἶναι. „Dieser Sachverhalt trifft notwendigerweise bei den ewigen Gegenständen d. h. den Ideen zu." Das καί vor ἀνάγκη kann kaum anders als eine Einschränkung verstanden werden. Der aufgewiesene Sachverhalt ist bei den Ideen auch ein notwendiger Sachverhalt, d. h. nur bei den Ideen gilt das Argument in seinem vollen Sinn.

Und warum gilt diese Gesetzlichkeit bei den Ideen? Weil sie früher sind als die zusammengesetzten Dinge und diese Eigenschaft auch als Teile des Zusammengesetzten behalten. Es ist ja der Gedanke des Platon, daß das, was unabhängig von einem anderen gedacht werden kann, auch unabhängig und damit früher ist. In anderer Form ist damit nur die Behauptung von der Individualität und Selbständigkeit der Ideen wiederholt. Das πρότερα ὄντα ... ist die Begründung für die vorher festgestellte Notwendigkeit des Sachverhalts. Gedanklich fehlt also für den Zusammenhang nichts. Dann bleibt nur die Frage, ob der absolute Accusativ hier grammatikalisch zu rechtfertigen ist. Bonitz nahm keinen Anstoß und Ross verweist auf Kühner II 2, § 487. 3b. Ich denke, das genügt, und sehe keinen Grund, hier eine Textverderbnis oder gar eine unheilbare anzunehmen. Die zweite Begründung für das Bestehen des behaupteten Sachverhaltes, wonach die Definition wenigstens partikulär von den beiden Teilen der zweiteiligen Definition gilt, liegt im χωρισμός der Ideen, der sie nicht nur früher sein

läßt als das Zusammengesetzte, sondern diesem Früheren auch noch selbständige und damit individuelle Substanz zuspricht. Dieser χωρισμός muß aber nicht nur für die Gattung, sondern auch für die Differenz gefordert werden.

Der Gedankengang des Aristoteles läßt sich also ganz einfach wiedergeben: Der Einwand, daß zwar jeder Bestandteil der Definition allgemein ist, sie jedoch in der Zusammensetzung sehr wohl auf ein Individuum gehen kann, rettet die Definierbarkeit der Idee nicht. Die gesamte Definition ist mindestens von den beiden Gegenständen aussagbar, welche den Teilen der Definition entsprechen. Die Idee der Gattung und der Differenz ist früher als das σύνολον und ist μέρος desselben, und sie hat selbständige Existenz. Also gilt von dem Gegenstand „Lebewesen" und von dem Gegenstand „Zweibeiniges", daß er zweibeiniges Lebewesen ist oder wenigstens sein kann.

Die Ausführlichkeit, mit der Aristoteles die selbständige Existenz der Differenz aus den gleichen Argumenten erweist, mit denen die selbständige Existenz der Gattung gestützt wird, läßt vermuten, daß dies nicht eine ausdrückliche Lehre der Platonischen Schule ist. Diese kennt Argumente für die Selbständigkeit des Früheren und denkt dabei an die aufsteigende Reihe der Arten und Gattungen[10]. In der Konsequenz dieser Argumente liegt nach Aristoteles die selbständige Existenz auch der Differenz, und mit dieser Weiterführung der platonischen und akademischen Argumentation stützt Aristoteles hier sein Argument. Die platonischen Argumente ergeben eine selbständige Existenz für Gattung und Differenz, und von diesen beiden Gegenständen ist dann die Definition des Eidos wenigstens partikulär aussagbar. Das bedeutet, daß die gesamte Definition nicht nur von einem Gegenstand gilt, also keine individuelle Definition ist. Die aristotelische Argumentation gegen den Einwand beruht also auf einem zweifachen Grund: einmal auf den platonischen Argumenten für die Selbständigkeit der Gattung und auf der aristotelischen Weiterführung dieses Arguments für die Selbständigkeit der Differenz. Wir spüren die Lage des Aristoteles unmittelbar. Dem Kreis, vor dem er spricht, kann er über die Lehre Platons nichts vormachen. Er kann dessen oder der Akademie Argumente zitieren. Wo er aber aus diesen Argumenten weitergehende Schlüsse zieht, muß er diese eigens begründen. Das tut er hier hin-

---

[10] Vgl. zu diesen Argumenten der Akademie P.Wilpert, *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre.* Regensburg 1949, S. 148ff.

sichtlich der eigenen Existenz der Differenz. Diese aber braucht er für die Tragfähigkeit seiner Widerlegung.

Damit ist der erste Gegeneinwand abgeschlossen. Unter der Voraussetzung, daß Aristoteles die Idee wirklich als individuelle und selbständige Existenz fassen durfte, scheint mir sein Argument völlig einleuchtend und überzeugend. Diese Voraussetzung aber macht er jedenfalls, ob mit Recht oder Unrecht, das steht auf einem anderen Blatt.

Mit 1040 a 21 ist der logische Zusammenhang des ersten Arguments beendet. Wir sind also geneigt, das zweite mit dem εἶθ' in der Mitte der Zeile beginnen zu lassen. Das entspricht durchaus einem aristotelischen Brauch in der Aufzählung von Argumenten. εἶθ' ὅτι πρότερα τῷ εἶναι. ταῦτα δὲ οὐκ ἀνταναιρεῖται. Das wäre wohl das dem πρῶτον von a 15 entsprechende zweite Gegenargument. „Die Bestandteile der Definition sind dem Sein nach früher. Zwischen dem Früheren und Späteren im Sein aber besteht nicht das Verhältnis des sich gegenseitig Mitaufhebens." Wir kennen das συναναιρεῖσθαι als Kriterium des πρότερον τῷ εἶναι. Was nicht mitaufgehoben wird bei der Aufhebung eines begrifflichen Gegenstandes, ist früher, also Lebewesen im Verhältnis zum Menschen. Es ist ein echt platonischer Begriff[11].

Aristoteles gibt wieder einmal nur die Linie eines Arguments an, ohne dieses selbst auszuführen. Was wollte er hier sagen? Ross erläutert: Genus and differentia are prior in being to species, and what is prior to another is not destroyed by its destruction, and therefore cannot be its definition. Das kann aber kaum genügen. Die Teile der Definition sind früher als das Definierte, und wenn sie nicht mit ihm aufgehoben werden, warum soll das nicht für die Verbindung der Teile zu einer Definition gelten? Wir hätten also kein wirkliches Gegenargument gegen den erhobenen Einwand.

Das erste Argument war genau auf den in Frage stehenden Punkt gerichtet, während dieses zweite ins Leere gehen würde. Obwohl Alexander dieses zweite Argument mit dem folgenden Teil des Kapitels zusammennimmt, was natürlich sein Urteil beeinflußt und sicher nicht richtig ist, könnte er vielleicht doch recht haben, wenn er zum ersten Argument sagt: αὕτη δὲ ἡ ἐπιχείρησις ἔνδοξός ἐστι καὶ οὐ πραγματώδης, ὡς αἱ λοιπαί (532,20 Hayduck).

Aristoteles muß zeigen, daß die Verbindung allgemeiner Begriffe zu einer Definition keine Individualdefinition ergibt. Sein Argument macht die Voraussetzungen: die Elemente einer Definition sind

[11] Vgl. Wilpert, a.a.O.

früher als das Kompositum. Zwischen dem Früher und Später besteht kein Verhältnis des sich wechselseitigen Aufhebens. Versuchen wir diesen Wink aufzunehmen. Eine Individualdefinition wäre an die Existenz ihres individuellen Gegenstandes gebunden. Das ist sie aber nicht, da mit der Aufhebung des Menschen immer noch seine Wesenselemente als Ideen bestünden, von denen, wie im ersten Argument gezeigt ist, die Definition ja auch gilt. Die Definition der Idee ist also keine Individualdefinition, da sie mit der Aufhebung dieser Idee noch nicht jede Anwendbarkeit verloren hat.

So verstanden ist der zweite Einwand des Aristoteles nicht völlig unabhängig gegenüber dem ersten. Er hebt, wie häufig, eine besondere Seite nochmals als eigenen Einwand heraus. Hier wird darauf hingewiesen, daß zwischen der Definition und ihrem Gegenstand der gleiche Umfang herrschen muß, d. h. daß mit der Aufhebung des Gegenstandes auch der Bereich des Definierten beseitigt ist. Wenn diese gegenseitige Bindung nicht besteht, haben wir es nicht wirklich mit einer Definition des gemeinten Gegenstandes zu tun.

1040 a 22 hat die gesamte Überlieferung οὐκ ἀνταναιρεῖται, das auch durch Alexander bezeugt ist. Dieser erklärt es dadurch, daß γένος καὶ διαφορά συναναιρήσουσιν (sc. τὸν αὐτοάνθρωπον) aber οὐκ ἄν συναναιρεθῶσι τῷ αὐτοανθρώπῳ. Diesen wechselseitigen Sachverhalt des Mitaufhebens, aber nicht Mitaufgehobenwerdens des Früheren gegenüber dem Späteren bezeichnet Aristoteles mit der Bemerkung οὐκ ἀνταναιρεῖται. Bonitz bemerkt zwar im Kommentar, daß hier ἀνταναιρεῖσθαι im Sinne von συναναιρεῖσθαι genommen sei, läßt es aber im Text stehen. Auf ihn durfte sich also Jäger in seiner Ausgabe nicht berufen, wenn er οὐ συναναιρεῖται in den Text setzt. Die sachliche Interpretation aber muß diese Änderung ablehnen. Es geht nicht darum, daß die priora nicht mit aufgehoben werden, sondern daß zwischen den priora und dem posterius nicht das Verhältnis des sich gegenseitig Mitaufhebens besteht. Das hat Alexander richtig bemerkt. Das Argument des Aristoteles, das zum Teil die frühere Beweisführung des ersten Arguments voraussetzt, fordert zwischen Definition und Definiertem das strenge Verhältnis des ἀνταναιρεῖσθαι, des miteinander Aufgehobenwerdens. Definition und Definiertes müssen umfangsgleich sein. Das trifft nicht zu, weil die Gattung und die Differenz früher sind als das definierte Eidos. Zum Aufweis des logisch und ontologisch Früheren im Sinn Platons (und des Aristoteles) gehört das οὐ συναναιρεῖσθαι, wie es zwischen Gattung und Art besteht, hier aber kommt es auf die

Umfangsgleichheit zwischen Definition und Definiertem an, d. h. auf ein ἀνταναιρεῖσθαι. Das ἅπαξ λεγόμενον hat hier seinen guten Sinn. Übrigens kennt die Topik das Substantiv ἀνταναίρεσις Θ 3 158b33. Es könnte sich also sogar um einen platonischen Begriff handeln, den die Akademie wohl von συναναιρεῖσθαι zu unterscheiden wußte.

Mit diesen beiden Einwänden hat Aristoteles das Gegenargument, daß zwar jedes einzelne Wort allgemein, ihre Verbindung zu einer Definition jedoch individuell sein könne, zurückgewiesen. Seine These, daß es von der Idee keine Definition geben könne, wenn die Idee ein individueller Gegenstand ist, steht also unerschüttert.

Diesen beiden Argumenten fügt Aristoteles 1040 a 22—27 noch ein drittes an. Aristoteles nimmt auf den Kosmos der Ideen Bezug, wonach sich eine Idee aus elementareren Ideen aufbaut, von denen die höheren zwar weniger zusammengesetzt, aber gerade deshalb von mehreren Gegenständen aussagbar sind. Eine Idee, die nur von einem Gegenstand aussagbar wäre, müßte unerkannt bleiben. Wir dürfen uns dabei wohl an das in A 9 erwähnte Argument für die Ideenlehre erinnern, wonach die Idee ein ἓν ἐπὶ bzw. παρὰ πολλῶν ist. Er hatte damals geltend gemacht, daß der Beweis nur ein ἓν ἐπὶ πολλῶν, also einen Allgemeinbegriff ergebe, nicht aber einen individuellen Gegenstand. Auch jetzt konstatiert Aristoteles einen Widerspruch einer solchen Annahme (daß eine Idee nur von einem Gegenstand aussagbar wäre) mit der allgemeinen Auffassung, wonach die Idee einer Teilhabe offensteht.

Das Argument richtet sich zunächst gegen die Definierbarkeit des Individuellen. Es konstatiert aber zugleich eine Unvereinbarkeit zwischen dem Methexischarakter der Idee und ihrer Individualität. Doch wird dieser weitergehende Widerspruch nicht verfolgt. Er wird nur zu einem neuen Einwand gegen die Definierbarkeit des Individuellen verwendet. Die in der Definition verwendeten höheren Begriffe sind von Mehrerem aussagbar. Die Individualität der Idee aber in dem Sinn zu verstehen, daß sie nur von einem Gegenstand aussagbar wäre, das widerspricht dem Charakter der Idee. Es bleibt also dabei, daß die Idee als individuelle nicht definiert werden kann.

Textkritisch ist zu dieser Stelle nicht viel zu sagen. Alexander hatte zweifellos eine verderbte Vorlage, deren Entstehung Ross zu erklären versucht. Das von den meisten Handschriften bezeugte ἔπειτα δὲ εἰ, das Bekker und Bonitz bringen, scheint mir durchaus vertretbar, und es ist nicht nötig mit A^b Ross, Jäger das δὲ wegzulassen. Auch das ἔτι der folgenden Zeile schien selbst dem kri-

tischen Bonitz tragbar, wenn er schreibt: et offendit legentes part. ἔτι in medio posita enunciato, qua fere novam argumentationis partem ordiri Aristoteles solet. Joachim wollte es dann durch ὅτι ersetzen, während Jäger es nach Christs Vorgang tilgt, da es ihm als Variante zu ἔπειτα in den Text gekommen scheint. Es liegt nicht viel an dieser Änderung, aber ich könnte es mir durchaus von Aristoteles geschrieben denken und sehe keinen zwingenden Grund, hier einzugreifen.

Damit hat Aristoteles die Nichtdefinierbarkeit des Individuellen auch für die immateriellen Substanzen gezeigt. Er hat im Sinn des Aufbaues von Z nachgewiesen, daß das Individuelle weder als materielles Individuum noch als Idee die gesuchte Substanz im Sinn eines Gegenstandes der Definition sein kann.

Noch aber bleibt ein Rest. Es gibt in der Welt des Aristoteles ewige und gegenüber der sinnlichen Materie gewissermaßen immaterielle Gegenstände und unter ihnen solche, die nur einmal vorkommen, wie Mond und Sonne. Ist die These von der Nichtdefinierbarkeit des Individuellen nicht durch den Hinweis auf eine Definition solcher Substanzen widerlegt? Diesem möglichen Einwand muß Aristoteles noch begegnen. Er tut es mit der Behauptung, daß Sonne und Mond nicht wirkliche individuelle Begriffe sind und man also auch hier keine individuelle Definition leiste.

Das ὥσπερ εἴρηται, mit dem er die Bemerkung einleitet, hat keinen direkten Bezug, doch kann man es auf die ganze vorhergehende Abhandlung über die Definierbarkeit der Idee beziehen und vielleicht besonders auf a 17. Man wird es wohl mehr in dem Sinne fassen müssen: „Wie sich aus dem Gesagten ergibt.“

Wichtig für das Verständnis des voraufgehenden Arguments, in dem der Begriff des ἀνταναιρεῖσθαι vorkommt, scheint mir die Bemerkung, daß vielfach die Sonne durch Merkmale definiert wird, deren Fehlen durchaus nicht die Existenz der Sonne gefährden. Aristoteles verlangt von einer Definition das ἀνταναιρεῖσθαι. Das Fehlen eines definitorischen Merkmals muß den definierten Gegenstand aufheben. Dieses ἀνταναιρεῖσθαι besteht zwischen Lebewesen, Zweibeinig und Mensch nicht. Lebewesen und Zweibeinig werden als Ideen nicht mit der Existenz des Menschen aufgehoben. Darum gibt es auch nach Aufhebung des Menschen noch Gegenstände, welche der Definition zweibeiniges Lebewesen genügen. Der Mensch ist also durch diese Definition nicht als Individuum definiert. Damit ist unsere oben gegebene Erklärung des zweiten Arguments weiter gestützt.

Um die Erde sich drehen, in der Nacht nicht sichtbar sein[12], sind keine Definitionselemente der Sonne. Auch ohne Bewegung, auch bei ständiger Sichtbarkeit wäre die Sonne Sonne. Die Definition läßt andere Sonnen zu und ist darum keine Individualdefinition.

Aristoteles schließt: Man sollte den Versuch machen, die Idee der Sonne zu definieren. Dann würde seine Behauptung in ihrer Richtigkeit sichtbar werden, nämlich daß es keine Definition der Idee als individueller Substanz und damit keine Definition individueller Substanz, mag sie vergänglich oder ewig sein, gibt.

Ich glaube, man kann nicht bestreiten, daß dieses Kapitel durchaus logisch und konsequent aufgebaut ist. Ich staune, wie die Überlieferung der Interpretation immer noch eine bessere Grundlage liefert als viele allzu kritischen Heilversuche der modernen Philologie. Ich möchte wenigstens in diesem Kapitel im wesentlichen zu Bekkers Text zurückkehren. Ein Ergebnis, das für mich erschütternd ist, aber bedenken wir, daß alle Bemühungen um den Text, wenn auch nicht so sehr für die Textgestaltung, so doch für das Verständnis des Textes förderlich waren.

V

Kehren wir noch einmal zur Frage der Einordnung des Kapitels in den Zusammenhang des Buches Z zurück. Das Thema des Kapitels ist eindeutig die Nichtdefinierbarkeit des individuellen Gegenstandes. Das wird zunächst an den sinnlich wahrnehmbaren Einzelgegenständen gezeigt. Bei ihnen ist der Grund für ihre Nichtdefinierbarkeit ihre Kontingenz, die in der Materie begründet liegt. Eine Definition eines solchen Gegenstandes wäre niemals ohne ausdrückliche Wahrnehmung der Gegenstandsentsprechung versichert.

Aber auch die Ewigkeit und Zeitlosigkeit des Gegenstands hebt die Nichtdefinierbarkeit des Individuellen nicht auf. Die Kontingenz ist also gar nicht der eigentliche Grund für die Nichtdefinierbarkeit des Individuellen. Es ist als Individuelles undefinierbar. Das zeigt Aristoteles zunächst an den Ideen. Der Einwand, den er bringt, ist so allgemein, daß er für jeden individuellen Gegenstand zutrifft. Die Wörter der Sprache sind allen verständlich, welche diese

---

[12] Ich glaube nicht, daß mit νυκτικρυφές einfach eine Aristotelische Analogiebildung zu dem Parmenideischen νυκτιφαές des Mondes gegeben ist, wie Ross meint. In ṣolchen Fällen greift Aristoteles auf wirklich vorliegende Äußerungen zurück. Ich möchte mit Jäger die beiden Wendungen περὶ γῆν ἰόν und νυκτικρυφές dem Lehrgedicht des Parmenides zusprechen (vgl. W. Jäger, Ein verkanntes Fragment des Parmenides. *Rhein. Mus.* 100 (1957), S. 42—47).

Sprache sprechen. Die Wörter haben aber nur dann für den Sprechenden Inhalt, wenn er diese Inhalte irgendwie erfährt. Man könnte an Kants Wort denken, daß Begriffe ohne Anschauung leer sind. Da es jedoch nicht möglich ist, daß alle den gleichen Gegenstand erfahren, muß die Erfahrung, welche sich zu Worten formt, allgemein sein, wenigstens in dem Sinn, daß mehrere individuelle Gegenstände die gleiche Erfahrung vermitteln. Aus der notwendigen Allgemeinheit der sprachlichen Zeichen folgert Aristoteles die Allgemeinheit des Bezeichneten, d. h. des Gegenstands der Definition.

Nun macht sich Aristoteles selbst einen Einwand. Mögen die Wörter allgemein sein, so läßt sich doch durch ihre Verbindung ein Gegenstand so umschreiben, daß er als individueller sichtbar wird. Insofern würde das vorige Argument gegen die Definierbarkeit des Individuellen umgangen werden. Die Allgemeinheit der sprachlichen Ausdrücke wäre kein Hindernis für die Individualität des durch eine Kombination von Wörtern Definierten. Mit diesem Gegenargument muß sich Aristoteles nun auseinandersetzen, wenn sein Argument gegen die Definierbarkeit des Individuellen bestehen bleiben soll.

Er tut dies in zweifacher Weise, indem er sich zunächst mit der Anwendbarkeit des Gegenargumentes auf die Ideen beschäftigt, um dann auch noch die anderen ewigen Gegenstände, wie Sonne und Mond mit heranzuziehen. Nach der Gesetzlichkeit der Ideenlehre sind Gattung und Differenz selbst individuelle Gegenstände. Wenn sich von ihnen die Definition der als Individuum gedachten Artidee aussagen läßt, so ist diese Definition bereits nicht mehr die Definition eines individuellen Gegenstandes. Dieses Argument bekräftigt Aristoteles noch durch ein zweites. Definition und Definiertes müssen den gleichen Umfang haben. Da aber Gattung und Differenz nicht mit der Aufhebung der Art aufgehoben sind, deckt sich der Umfang der Definition nicht mit dem behaupteten Gegenstand. Es handelt sich also um keine Definition eines Individuellen.

An diese doppelte Zurückweisung des Gegenarguments fügt Aristoteles noch die Bemerkung, daß die Idee der Teilhabe durch mehrere Gegenstände offensteht, und daß damit die Idee eines Individuellen ohnehin ein Widerspruch in sich ist.

Offensichtlich verschiebt Aristoteles hier den Fragepunkt. Es war um die Definierbarkeit der Idee gegangen unter der Voraussetzung, daß die Idee ein individueller Gegenstand ist. Dem entsprachen die

bisherigen Überlegungen. Jetzt aber geht es um die μέθεξις an der Idee, d. h. um die Idee eines Individuellen oder um die gemeinsame Idee vieler an ihr teilhabender Individuen. Es ist doch etwas anderes, ob ich die Idee als Individuum fasse und viele andere Gegenstände an ihr teilhaben lasse, oder ob ich die Idee nur als Idee eines einzigen Gegenstandes verstehe. Aristoteles würde wahrscheinlich gegen einen Hinweis auf diesen Unterschied keinen Einwand erheben, nur würde er vermutlich darauf erwidern, daß es doch sachlich auf dasselbe herauskomme, ob man eine Idee als Individuum definieren wolle, oder ob man eine Idee als Idee nur eines einzigen an ihr teilhabenden Gegenstandes betrachtet. Ist die Idee so individuell, daß ihre Definition keiner anderen Idee mehr zukommt, dann kann es auch nur einen Gegenstand geben, der an dieser Idee teilhat. Die Verschiebung des Gesichtspunktes verläßt das Thema nicht, welches lautet: Definierbarkeit des Individuums als Individuum.

Doch gewinnt Aristoteles dadurch die Überleitung zu seinem nächsten Punkt. Bei den ewigen Dingen, wie Mond und Sonne, die nur in einem einzigen Exemplar existieren, schleicht sich leicht die Täuschung ein, als sei die Definition eine solche eines Individuums. In Wirklichkeit sind andere Sonnen und Monde möglich, auf die dann die Definition ebenso zuträfe. Etwas mokant schließt Aristoteles mit der Aufforderung, einmal die Idee der Sonne und zwar als eines individuellen Dinges zu definieren, und es werde sich sofort zeigen, daß es nicht geht, und daß also seine Behauptung von der Nichtdefinierbarkeit des Individuellen richtig sei.

Das Kapitel ist konsequent aufgebaut und hält den Fragepunkt immer fest. Es erscheinen eine Reihe von Individuen: Du, Kleon, Sokrates, die Sonne, der Mond. Von ihnen wird mit einer absoluten Selbstverständlichkeit vorausgesetzt, daß sie Substanzen sind. Bei der Sonne wird es direkt gesagt. Es ist aber auch für den Mond und für den Einzelmenschen als Meinung des Aristoteles deutlich spürbar. In beiden Fällen wird gezeigt, daß die Bestimmungen, die als Definitionselemente verwendet werden, weder einzeln noch in ihrer Gesamtheit den Gegenstand in seiner Individualität zu fassen vermögen. Das Kapitel bestreitet also nicht die Substantialität des Individuellen, wohl aber seine Definierbarkeit. Nur in dieser Form konnte Aristoteles die Frage nach dem Substanzcharakter des Individuums, die in seiner Vierteilung in Kapitel 13 vorgesehen war, behandeln. Dieses Ergebnis aber, daß das Individuum nicht in seiner Individualität Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis

sein kann, wird bei der endgültigen Lösung der Substanzfrage ebenso vorausgesetzt wie das Ergebnis der Diskussion über die Wesenheit.

Das Programm, wie es in Kapitel 3 und Kapitel 13 entworfen ist, die Frage nach der Ousia in der Weise zu lösen, daß Materie, Allgemeines, Wesenheit und Individuum auf ihren Anspruch hin geprüft werden, hat zu keinem Ergebnis geführt. Es wird darum mit Kapitel 17 ein neuer Anfang gemacht. Doch die vorhergehenden Überlegungen haben für das Ergebnis dieses abschließenden Kapitels den Weg vorbereitet. Der Beitrag des Kapitels 15 in diesem Zusammenhang läßt sich so formulieren: Das Individuelle ist nicht Substanz im Sinne des Gegenstands der Definition.

COLLECTANEA ZUM STUDIEN- UND BUCHWESEN DES MITTELALTERS

(Mit besonderer Berücksichtigung der Kölner Universität und der Mendikantenstudien)

von P. Sophronius Clasen OFM

Mit Bedacht wurde für den vorliegenden Beitrag die Bezeichnung *Collectanea* gewählt, denn den Grundstock der hier gesammelten Fachausdrücke des Studien- und Buchwesens bildet das Sachregister zu einer Studie *Walram von Siegburg OFM und seine Doktorpromotion an der Kölner Universität (1430—1435)*, die als Artikelfolge im *Archivum Franciscanum Historicum*[44 (1951) 257 bis 317; 45 (1952) 72—126; 323—396] erschienen ist und darum des so notwendigen Sachregisters entbehrt; die Stichworte des Sachregisters wurden um zahlreiche andere lateinische Fachausdrücke zum Studien- und Buchwesen, wie sie sich in den mittelalterlichen Quellen finden, vermehrt, diese gleichfalls ins Deutsche übersetzt und kurz erklärt. Zu den in alphabetischer Reihenfolge aufgeführten lateinischen Fachausdrücken ist in den Anmerkungen der Fundort verzeichnet. Obschon sich diese Reihe gewiß noch erweitern läßt und auch ergänzungsbedürftig bleiben wird, solange nicht das ganze Quellenmaterial und die gesamte Literatur untersucht ist, dürfte schon das hier Dargebotene wertvolle Dienste tun, da m. E. bisher eine solche Zusammenstellung gänzlich fehlt.

Dabei ist sich der Herausgeber der Grenzen seines Unterfangens wohl bewußt; denn diese sind teilweise schon durch den Ausgangspunkt bedingt. Zunächst liegen dessen Schwerpunkte auf der Kölner Universität, bzw. deren theologischer Fakultät, und auf dem Studienbetrieb im Franziskanerorden, der sich weitgehend mit dem des Dominikanerordens deckt, während die Fakultäten der Jurisprudenz und Medizin wegen der bei aller Ähnlichkeit doch zuweilen vorliegenden Verschiedenheit mit andern Universitäten ein wenig stiefmütterlich behandelt sind. Wenn ferner auch aus den beigegebenen Anmerkungen leicht zu erkennen ist, von welcher Universität bzw. Fakultät das Gesagte gilt, so bleibt einer späteren umfassenden Darlegung die Aufgabe gestellt, die nach Zeit und Ort

gegebene Nuancierung bei den verschiedenen Universitäten und deren Fakultäten stärker herauszustellen. Ähnliches gilt auch von den verschiedenen Ordensstudien, von denen fast ausschließlich die der Dominikaner und Franziskaner berücksichtigt werden konnten. Außerdem bedarf es umfassenderer Untersuchungen, wenn das gesamte Quellenmaterial zu den einzelnen Universitäten des Mittelalters ausgewertet und auch die gesamte Literatur darüber bewältigt ist. Bei diesem Unterfangen wird noch manche Unklarheit zu erhellen sein, eine Schwierigkeit, die sich auch bei dem hier Dargebotenen zuweilen angemeldet hat. Wenn aber der Herausgeber trotz der angedeuteten Schwierigkeiten das gesammelte Material als „Collectanea" veröffentlicht, so will er der Erforschung des mittelalterlichen Studienwesens eine kleine Hilfe bieten und die Untersuchungen noch ungeklärter Fragen anregen.

Abbreviatio = verkürzte Form eines Originalwerkes: 1) *compendium* = kürzere Fassung oder Abriß eines Werkes; 2) *abbreviatio brevis* = Kommentar in Quästionenform, wie er im späteren Mittelalter gebräuchlich wurde; 3) *abbreviatio brevissima* = Zusammenstellung der verschiedenen *conclusiones* eines Kommentars in kurzen Merksätzen[1].

abecedarium = Abhandlung eines Gegenstandes nach alphabetisch geordneten Stichworten[2].

abradere = Ausradierungen im geschriebenen Text; *abradere folium* = Tilgung einer ganzen Seite[3].

accessoria questio, siehe *quolibet*.

---

[1] F. Pelster, *Wilhelm von Vorillon, ein Skotist des 15. Jahrhunderts*, in *Franziskanische Studien* 8 (1921) 57f.; M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, I, München 1926, 364; II, 1936, 430, 460f.; L. Meier, *De schola Franciscana Erfordiensi saeculi XV*, in *Antonianum* 5 (1930) 183ff.; A. Landgraf, *Mitteilungen zum Sentenzenkommentar Hugos a S. Charo*, in *Zeitschrift für katholische Theologie* 58 (1934) 393; M. Grabmann, *Le „Breviloquium sententiarum artis theologiae" du Chanoine Odalric de Verdun*, in *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 8 (1936) 296; Z. Alszeghy, *Abbreviationes Bonaventurae*, in *Gregorianum* 28 (1947) 480, 483; F. S. Schmitt, *Des Petrus von Avila Compendium supra librum Sententiarum aufgefunden*, in *RechThéolAncMéd* 17 (1950) 272ff.; A. Landgraf, in *Theologische Revue* 47 (1951) 216; P. A. Zamayón, *Variaciones en el testo de la „Summa contra Gentiles"*, in *Scholastica ratione historico-critica instauranda. Acta Congressus scholastici internationalis Romae anno sancto MCML celebrati* (Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani 7), Romae 1951, 286.

[2] H. Chr. Scheeben, *Die Tabulae des Ludwig von Valladolid im Chor der Predigerbrüder von St. Jakob in Paris*, in *Archivum Fratrum Praedicatorum* 1 (1930) 257f.

[3] A. de Poorter, *Coup d'oeil sur les Ex-Libris des manuscrits de la Bibliothèque de Bruges*, in *RechThéolAncMed* 1 (1929) 360; E. Pásztor, *Il processo di Andrea di Galgano*, in *Archivum Franciscanum Historicum* 48 (1955) 275.

accessus, siehe *introitus*.
accipere = 1) annehmen, z. B. *accipere propositionem*; 2) auffassen in einem bestimmten Sinn; 3) parteiisch sein; 4) etwas voraussetzen, was erst noch zu beweisen ist[4].
accommodare = anpassen[5]; siehe *sensus accommodatus*.
actus 1) *magistralis* = dem *magister* vorbehaltene akademische Handlungen, vornehmlich *legere*, *regere cathedram*, *disputare* und *praedicare*[6]; 2) *scholasticus* = feierliche akademische Redeakte, nämlich *disputatio ordinaria*, *principium*, *vesperiae*, *aula resumpta* in der theologischen[7], *disputationes*, *determinationes*, *repetitiones*, *inceptiones*, *recommendationes baccalariorum* und *quolibet* in der Artistenfakultät[8]; ihre Abhaltung war an schulfreien Tagen untersagt.
administratio = Provinz des Franziskanerordens, die sich aus verschiedenen *custodiae* zusammensetzte[9].
admissio = Zulassung zur Erlangung akademischer Grade nach bestandenem *examen*[10].
admonitio = 1) Ermahnung durch den *magister regens bursam*[11]; 2) *exhortatio* = Verweis wegen Übertretung der Statuten[12]; 3) *ordinatio*, *regula*, *constitutio*, *statutum* = Universitäts- oder Fakultätsstatut[13].
adulternina scientia, siehe *scientia adulternina*.
adventus iucundus, siehe *be(j)anus*.
aeromantia = Wahrsagen aus der Luft, siehe *magia*.
aetas ordinandorum = vorgeschriebenes Alter für Subdiakonat 18., Diakonat 20., Presbyterat 25., resp. mit Privileg 22. Lebensjahr[14].

---

[4] St. Axters, *Scholastiek Lexikon. Latijn-Nederlandsch*, Antwerpen 1937, 5.

[5] *A. a. O.*

[6] S. Clasen, *Walram von Siegburg OFM und seine Doktorpromotion an der Kölner Universität (1430—1435)*, in *ArchFrancHist.* 44 (1951) 302.

[7] A. Zumkeller, *Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre*. Würzburg 1941, 55; L. Meier, *Quomodo mira quodam „commendatio" a Minorita Augustinensi prolata recte indicetur*, in *Collectanea Franciscana* 25 (1955) 168.

[8] *Statuta antiqua Universitatis Generalis Studii Coloniensis de anno 1392*, n. 21 (in F. J. von Bianco, *Die alte Universität Köln und die späteren Gelehrtenschulen dieser Stadt*, Köln 1855, Anlage III, 12); A. Zumkeller, 55.

[9] *Constitutiones Narbonenses* rub 6, 26, in *ArchFrancHist* 34 (1941) 74.

[10] *Statuta antiqua Col.* n. 34, 14; z. B. *Annales Facultatis artium ab anno 1406 usque ad annum 1440*, I (Köln, Historisches Archiv der Stadt, Nr. 478) fol. 9 r: Item post festum Omnium Sanctorum [1410] fuit Baldewinus de Delft pro gradu baccalariatus examinatus et admissus".

[11] *Statuta reformata Facultatis artium (1457)* c. 34 (in F. J. Bianco, Anlage VIII, 311).

[12] F. Gescher, *Die Statuten der theologischen Fakultät an der alten Universität Köln*, in [H. Graven], *Festschrift zur Erinnerung an die Gründung der alten Universität Köln im Jahre 1388*, Köln 1938, 53.

[14] L. di Fonzo, *Studi, studenti e maestri nell'ordine dei Francescani conventuali dal 1223 al 1517*, in *Miscellanea Francescana* 44 (1944) 178.

aetas promovendorum = vorgeschriebenes Alter für *magister artium* 21., *baccalarius artium* 17. und *doctor theologiae* 30. Lebensjahr[15].

affigere numeros et litteras, siehe *superscriptio librorum*.

affirmare = eine These bejahen im Gegensatz zu *infirmare* oder *negare* = sie verneinen[16].

alchimia = Alchymie, siehe *artes suspectae*.

alienare librum oder *furare* = ein Buch entwenden[17].

allegorica expositio = allegorische Erklärung als Form der *dilatatio* bei *sermo* und *collatio*, bei der ein Schriftwort durch ein anderes beleuchtet und erklärt und, was von Christus gesagt ist, auf den ganzen Christus mit Haupt und Gliedern ausgedeutet wird. Die Allegorie will also der Tugend des Glaubens dienen[18].

almucium = aus 4 Tuchstücken genähte Kopfbedeckung[18a].

amanuensis = 1) Schreiber (im Gegensatz zum Verfasser) einer Schrift; 2) das durch ihn geschriebene Exemplar; 3) Verfasser von *flores*[19].

anagogica expositio = geistige Erklärung der Hl. Schrift als Form der *dilatatio*, bei der Vorgänge hier auf Erden eschatologisch, d. h. von der ewigen Seligkeit her verstanden werden. Die Anagogie will also der Tugend der Hoffnung dienen[20].

anglicandus = Prüfling in der Pariser Artistenfakultät, der wegen der hohen Zahl der Prüflinge in seiner *natio* den Professoren der *natio Anglicanorum* zum Examen zugewiesen wurde[20a].

annus = 1) Schuljahr, siehe *ordinarium*; 2) Studienjahr des einzelnen Studenten: Daher *annus primus*, auch *primordium* (siehe dort) genannt, *annus secundus*, usw. und *ultimus annus* = Jahr der Promotion[21].

antecedens, siehe *maior*.

---

[15] G. Kaufmann, *Die Geschichte der deutschen Universitäten*, I, Stuttgart 1888, 264; F. Gescher, 98; *Annales Facultatis artium* I, fol. 42 r bietet ein Beispiel für die Nichtzulassung wegen mangelnden Alters.

[16] St. Axters, 18.

[17] A. de Poorter, 361.

[18] *Ars concionandi*, n. 46 (in S. Bonaventurae *Opera omnia* IX, 19f.); vgl. S. Bonaventurae *Collationes in Hexaemeron*, c. 13 n. 11 (V 389); *Breviloquium*, prol. § 4 (V 205).

[18a] C. Piana, *Gli Statuti per la riforma dello Studio di Parigi (a. 1502) e Statuti posteriori*, in *ArchFrancHist* 52 (1959) 101.

[19] O. Lottin, *Nouveaux fragments théologiques de l'école d'Anselm de Laon*, in *RechThéolAncMéd* 11 (1939) 305f.

[20] *Ars concionandi*, n. 46, 20; S. Bonaventurae *Hexaem* c. 13 n. 11, 389; *Breviloquium*, prol. § 4, 205.

[20a] H. Denifle-A. Chatelain, *Auctarium Chartularii Universitatis Parisiensis, I: Liber Procuratorum nationis Anglicanae (Alemanniae) ab anno 1323 usque ad annum 1406*, Parisiis 1894, S. XXV[6].

[21] S. Clasen, *Walram* 281ff.; *ArchFrancHist* 45 (1951) 323ff.

antiquitas in studio vel lectionibus = Reihenfolge der Studenten bei ihren akademischen Leistungen, siehe *maior*.
apex magisterii, doctoratus = Magisterwürde mit ihren Pflichten und *privilegia magistralia* (siehe dort)[22].
apocryphus, siehe *liber apocryphus*.
apothecarius librorum = Inhaber einer Buchhandlung = *apotheca*[23].
apparatus = 1) *commentarius* (siehe dort) zu einer Schrift; 2) *glossa* zu den *canones*[24].
applicare oder *aptare* = Darlegung in *sermo* oder *collatio*, bei der Aussagen über ein bestimmtes Ding im übertragenen Sinn auf etwas anderes angewandt werden[25].
apponere = zu einer Schrift Zusätze machen[26].
approbatio für das *officium docendi* = Erlangung der Doktorwürde[27].
aptare, siehe *applicare*.
arbiter, siehe *definitor*.
archa = 1) Schrein der Universität oder der einzelnen Fakultäten, z. B. *archa, cista nationis* = Schrein der *natio* innerhalb der Pariser Artistenfakultät, in welchem diese die Geräte für ihren Gottesdienst aufbewahrte; *cista communis* = Schrein, in welchem das Geld, das Siegel und die Pfänder der Fakultäten aufbewahrt wurden, 2) Universitätsarchiv; 3) Kasse der Universität oder Fakultäten, auch *cista* genannt[28].
arenga = 1) Anfangsworte einer Privilegienurkunde oder eines anderen Erlasses; 2) öffentliche Rede, Vortrag oder Predigt[29]; 3) *thema* (siehe dort) für *sermo* oder *collatio*[30].
arguere, arguitio 1) *ad partes* = den *status quaestionis* aufstellen, in dem Für und Wider einer *quaestio* (siehe dort) erörtert werden[31]; 2) *contra*

---

[22] R. Pratesi, *Francesco Micheli del Padovano, di Firenze, teologo ed umanista francescano del sec. XV*, in *ArchFrancHist* 47 (1954) 321f.

[23] H. Denifle, *Urkunden zur Geschichte der mittelalterlichen Universitäten*, in *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters* IV, 247; vgl. C. D. du Cange, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis*, Parisiis 1733, sub verbo.

[24] M. Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg/Br. 1933, 135ff. (Herders Theologische Grundrisse).

[25] L. Meier, *Das Charakterbild des deutschen Franziskaners Hermann Etzen im Lichte seiner Predigten*, in *FranzStud* 24 (1937) 274.

[26] H. Denifle, *Die Handschriften der Bibel-Correctorien des 13. Jahrhunderts*, in *ArchLitKirchGesch* IV, 272.

[27] H. Denifle, *Urkunden*, 243.

[28] *Statuta Facultatis artium* (in: F. J. von Bianco, *Anlage* VII, 71); *Statuta antiqua Col.* n. 35, 14; H. Denifle-A. Chatelain, *Auctarium*, XV.

[29] E. Denifle, *Die Statuten der Juristen-Universität Padua im Jahre 1331*, in *ArchLitKirchGesch* VI, 487; F. Ehrle, *Die kirchenrechtlichen Schriften Peters von Luna (Benedikts XIII.)*, *a. a. O.* VII, 517.

[30] L. Meier, *Das Charakterbild*, 274.

[31] S. Clasen, *Walram*, 283f.; (1945) 323ff.

solutionen respondentis = Tätigkeit des *obiiciens* (siehe dort), der gegen die vorgebrachte *solutio* (siehe dort) Einwände vorzubringen hatte[32]. Beides Aufgabe des *magister praesidens* oder *disputans* (siehe dort)

argumentatio = Beweisführung[33].

argumentum = Beweismittel für eine bestimmte Ansicht; 1) *in contrarium* = Gegengründe gegen die Fragestellung; 2) *pro veritate quaesiti* = Gründe für die Fragestellung im *status quaestionis*[34].

armarista = Bibliothekar[35].

armarium = Bibliothek; 1) *exterius* = öffentliche Bibliothek; 2) *interius* = private oder Kloster-Bibliothek[36]; 3) Bücherschrank[36a].

ars = ursprünglich Teilwissenschaft des Triviums im Gegensatz zur *disciplina* des Quadriviums, in der Scholastik synonym mit *disciplina*, *doctrina*, *scientia*[37]. Man unterscheidet: 1) *bona* = vom Kirchenrecht erlaubte Kunst[38]; 2) *dictaminis*, siehe *dictare*; 3) *dialectica* oder *disserendi* = Dialektik[39]; 4) *humanitatis* = wissenschaftlicher Humanismus (seit 1491 in Köln betrieben)[40]; 5) *liberalis* = an der mittelalterlichen Universität a) Latinität als Vorbildung für alles Wissen; b) alle höhere Bildung, welche die lateinische Sprache erschließt, soweit sie nicht Theologie, Rechtswissenschaft und Medizin ist[41]; bei den Mendikanten: a) *logica* (siehe dort); b) *naturalia* oder *naturarum* (siehe dort), während anfangs die Kenntnis des Lateins vorausgesetzt, in späteren Zeiten aber doch gelehrt wurde[42]; 6) *medica* oder *parva* = = Werk „Mikrotechne" des Galenus[43]; 7) *prohibita* oder *suspecta* =

---

[32] *A. a. O.*, 304; 307; 376 ff.

[33] L. Schütz, *Thomas-Lexikon*², Paderborn 1895, 64.

[34] M. Grabmann, *Mittelalt. Geistesleben*, II, 234; S. Clasen, *Walram*, 294.

[35] F. Ehrle, *Die historischen Handschriften der Borghesiana*, in *ArchLitKirchGesch* I, 490 f.; G. Abate, *Constitutiones provincialis Tusciae*, in *Memoriali, statuti ed atti di capitoli dei Frati Minori dei secoli XIII. e XIV.*, in *MiscFranc* 33 (1933) 325.

[36] M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, II, Freiburg/Br. 1911, 230; H. Denifle, *Die Handschriften der Bibel-Correctorien*, 271; vgl. *Coll Franc* 22 (1930) 19.

[36a] N. Papini, *L'Etruria francescana*, I, 118—164.

[37] M. D. Chenu, *Notes de lexicographie philosophique médiévale*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 25 (1936) 686 f.

[38] G. Kaufmann, II, 74 f.

[39] M. Grabmann, *Scholastische Methode*, II, 113.

[40] H. Keussen, *Die alte Universität Köln. Grundzüge ihrer Verfassung und Geschichte*, in *Veröffentlichungen des Kölnischen Geschichtsvereins* 10, Köln 1934, 191.

[41] L. von Stein, *Die Verwaltungslehre* V, 2. Teil: *Das Bildungswesen des Mittelalters*², Stuttgart 1883, 199 f.; S. Clasen, *Walram*, 272.

[42] G. Kaufmann, I, 288 f.; G. Abate *Constitutiones provinciales Tusciae*, c. 6, 8, 40.

[43] F. Moritz, *Aus der medizinischen Fakultät der alten Universität Köln*, in [H. Graven], *Festschrift*, 244.

Künste, die nicht öffentlich gelehrt wurden und von der Kirche verboten waren[44]; 8) *sophistica* = Kunst zu respondieren und zu opponieren[45].

articulus = in sich geschlossener Teil oder Begrenzung für etwas anderes; 1) in aktivem Sinn = Prinzip der Teilung oder Unterscheidung, z. B. Artikel in grammatikalischem Sinn oder als Teil einer *disputatio*; 2) in passivem Sinn = Glied in naturwissenschaftlichem Sinn[46].

artista = Student der *artes*, an der Artistenfakultät[47].

aruspicium = Eingeweideschau, siehe *magia*.

asportare librum oder *furare* = stehlen[48].

asser = hölzerner Einbanddeckel eines Buches[49].

assertio, assertum = 1) These oder Behauptung, z. B. bei Juristen; 2) Bekräftigung einer These[50].

assignatio punctorum = Zuweisung von *puncta* (siehe dort) = Examensmaterien[51].

assistens = Betreuer für die je 8 der spanischen, alemanischen, lombardischen und römischen Fransziskanerprovinz angehörenden Studenten in Paris; sie besorgten alles, was ihnen zum Studium nützlich war, oder setzten sich dafür ein[52].

assumere, assumptio = 1) anführen, z. B. den *minor* im Syllogismus; 2) annehmen, z. B. *assumere propositionem* oder *respondere*; 3) aufnehmen, z. B. *assumere coetui et numero magistrorum et doctorum* oder *receptio*[53]. Hier unterscheiden sich a) *assumptio imperfecta* = *institutio*

---

44 *Constitutiones generales Assisienses anni 1316*, c. 6, 29, in *ArchFrancHist* 4 (1911) 293: „Item districte per oboedientiam praecipit generalis minister cum generali capitulo, quod nullus frater occupationes alchimiae aut alias quascumque occupationes doctrinarum vel artium suspectarum, quae in publico non docentur aut ab Ecclesia reprobatae sunt, addiscere, docere, seu libros vel scripturas continentes talia scienter retinere praesumat."

45 M. Grabmann, *Die Sophismenliteratur des 12. und 13. Jahrhunderts mit Textausgabe eines Sophismas des Boetius von Dacien*, in *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters* XXXVI, Heft 1, 27ff.

46 A. M. a Vicetia - J. a Rubino, *Lexicon Bonaventurianum philosophicum-theologicum*, Venetiis 1880, 33; L. Schütz, 68; J. Koch, *Neue Aktenstücke zu dem gegen Wilhelm Ockham in Avignon geführten Prozeß*, in *RechThéolAncMéd* 7 (1935) 359; S. Clasen, *Walram* 294f.

47 L. von Stein, 120.

48 A. de Poorter, 362.

49 A. Dondaine, *La bibliothèque du couvent des Dominicains de Dijon*, in *ArchFrPraed* 7 (1937) 130; C. D. Du Cange, sub verbo.

50 G. Bohne, *Die juristische Fakultät der alten Universität Köln in den beiden ersten Jahrhunderten ihres Bestehens*, in [H. Graven[, *Festschrift*, 202; St. Axters, 32.

51 H. Denifle, *Die Statuten der Juristen-Univ. Padua*, 432f.

52 F. Ehrle, *Die ältesten Redaktionen der Generalstatuten des Franziskanerordens*, in *ArchLitKirchGesch* VI, 41; C. Piana, 64.

53 St. Axters, 32; L. Schütz, 71; R. Pratesi, 322.

in officio lectoriae = einfacher Lehrauftrag; b) *assumptio perfecta*, d. h. *ad cathedram, ad legendum* = Übertragung eines Lehrstuhles[54].

astrologia = 1) Kunst der Sterndeuterei, die *de indiciis astrorum* handelt; 2) Synonym für Astronomie, die *de legibus astrorum* handelt[55].

astronomia, siehe *astrologia*.

attestatio = Bescheinigung, Zeugnis[56], siehe *cedula, litterae testimoniales*.

auctor = Verfasser einer Darlegung, die eine *propria sententia* darlegt[57].

auctoritas = 1) Ansehen; 2) Lehrer oder Schrift, die Ansehen haben; *auctoritates* = *flores* (siehe dort); 3) Begründung einer Ansicht durch Berufung auf die Autorität eines Lehrers (Autoritätsbeweis). Gewöhnlich wird eine Begründung gegeben durch a) *argumenta ex sacra scriptura*; b) *argumenta ex auctoritate sanctorum* oder *doctorum*; c) *argumenta ex ratione*[58].

audire = Beiwohnen, Anhören der Vorlesungen im Gegensatz zum *legere* und *disputare*[59], siehe *studere*.

auferre librum oder *furare* = stehlen[60].

augurium = Vogelflugdeutung, siehe *magia*.

aula = 1) Saal im Bischofspalast zu Paris; 2) akademischer Redeakt, bestehend aus *collatio* und *disputatio*, zur Erlangung des Doktor- oder Magistergrades; in Köln fand sie im Kapitelhaus im Umgang hinter dem Dom statt; weil sie aus *collatio* und *quaestio disputata* bestehend den *principia* glich, heißt sie auch: *principium magisterii*[61]; 3) Doktorpromotion, z. B. *aulam servare* = promovieren[62]; *aulandus* = Promovend, siehe: *magister qui incipit*; *aulator* = Promotor, siehe *magister sub quo incipit*[63]; 4) jene *scholae* zu Paris, die auf Kosten der *natio anglicana* 1370 errichtet wurden, nämlich: a) *aula in domo barbitonsoris*; b) *aula ad rotam fortunae*[63a].

---

[54] *Constitutiones generales Assisienses anni 1340*, n. 7, in *ArchFrancHist* 6 (1913) 255.

[55] M. Grabmann, *Mittelalt. Geistesleben*, II, 395ff.; vgl. *ArchFrPraed* 11 (1941) 77 f.

[56] E. Pásztor, 283.

[57] M. Grabmann, *Scholastische Methode*, II, 15; Bonaventura, I. *Sentent.* prooem q. 4 (Ad Claras Aquas 1882) 14f.

[58] St. Axters, 33; L. Schütz, 73; vgl. S. Clasen, *Henrici de Werla, OFM, Opera omnia*, I: *Tractatus de Immaculata Conceptione Beatae Mariae Virginis*, St. Bonaventure, N. Y., Louvain, Paderborn 1955, 19ff.; 43ff.

[59] A. M. Landgraf, *Der Einfluß des mündlichem Unterrichtes auf die theologischen Werke der Frühscholastik*, in *CollFranc* 23 (1953) 285ff.

[60] A. de Poorter, 360ff.

[61] F. Pelster, *Handschriftliches zu Skotus mit neuen Angaben über sein Leben*, in *FranzStud* 10 (1923) 12f.; H. Keussen, *Die alte Universität*, 213f.; S. Clasen, *Walram*, 303; 309.

[62] S. Clasen, *Walram*, 309.

[63] F. Pelster, *Handschriftliches zu Skotus*, 12f.

[63a] H. Denifle-A. Chatelain, *Auctarium*, XXVIII.

authenticus liber, siehe *auctoritas*; *authenticum dictum* = Aussage der Väter[64].

Baccalarius = Bakkalar, d. h. erster akademischer Grad, durch den neben das Anhören der Vorlesungen eine gewisse Lehrtätigkeit trat, denn die Bakkalare mußten gewisse Bücher kommentieren, bei feierlichen *disputationes* antworten und konnten Gehilfen eines *magister regens bursam* werden; schieden sie aus der Universität aus, stand ihnen der Beruf eines Schreibers und Lehrers offen[65]. Der Titel begegnet als 1) *artium* = Bakkalar der Freien Künste, promoviert nach bestandenem *examen determinantium* (siehe dort) durch eine *determinatio* (siehe dort)[66], 2) *biblicus* = Bakkalar der Theologie, so geheißen, weil er zuerst die Hl. Schrift zu erklären hatte[67]; 3) *decretalium* = Bakkalar des Kirchenrechtes; da Köln *facultas iuris utriusque* war, laufen die Grade des Kirchenrechtes mit denen des Zivilrechtes nicht parallel[68]; 4) *formatus* = Bakkalar, der eine gewisse *forma* (siehe dort), d. h. bestimmte Anforderungen erfüllt hatte: in der Artistenfakultät nach einem weiteren Studium von 1—2 Jahren, bei den Theologen mit dem *principium* zur Erklärung des III. Sentenzenbuches[69]; 5) *legum* = Bakkalar des Zivilrechtes; auch ein *doctor decretalium* konnte erst diesen Titel des Zivilrechtes haben[70]; 6) *logicae* = Bakkalar der *logica* (siehe dort)[71]; 7) *medicinae* = Bakkalar der Medizin[72]; 8) *novellus* = neu graduierter Bakkalar der *artes*, siehe *formatus*[73]; 9) *physicae* = Bakkalar der *physica* (siehe dort)[74]; 10) *sententiarum* = a) Bakkalar der Theologie während der ganzen Sentenzenerklärung; b) Bakkalar der Theologie, der die beiden ersten Sentenzenbücher erklärt und noch nicht durch

---

[64] M. Grabmann, *Die Geschichte der kath. Theologie*, 19.

[65] G. Kaufmann, II, 305ff.

[66] *A. a. O.*; S. Clasen, *Walram*, 272f.; nach *Statuta Facultatis artium*, 66f. durften die Bakkalare der artes über die *Summa Petri Hispani* oder *Buridani*, die *Parva logicalia* und die *Grammaticalia* lesen.

[67] F. Gescher, 74ff.; S. Clasen, *Walram* 276ff.

[68] G. Bohne, 137.

[69] K. Kaufmann, II, 308ff.; S. Clasen, *Walram*, 300.

[70] K. Keussen, *Die Matrikel der Universität Köln* I (1389—1475), in *Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde* VIII, Köln 1928, 2, 9; das Studium der *leges* war in Paris untersagt, so daß die Studenten des Zivilrechtes andere Universitäten, z. B. Orléans, aufsuchen mußten, vgl. H. Denifle-A. Chatelain, XXXVI; in Köln hingegen war es gestattet, vgl. G. Bohne, 110ff.

[71] G. Abate, *Regestrum Ministri generalis Francisci Sampsonis ab anno 1488 ad annum 1494*, in *MiscFranc* 33 (1953) 125 findet sich z. B.: „Fr. Petrus Antonius de Pisis institutus est baccalarius loicae Cesenae pro tribus annis"; *a. a. O.* 38 (1938) 531.

[72] z. B. H. Keussen, *Die Matrikel*, I, 6 dieser Angabe von Henricus de Wesalia.

[73] *Statuta Facultatis artium*, 65.

[74] G. Abate, *Regestrum*, 125 hat z. B.: „Fr. Johannes Baptista de Faventia institutus est [1491] baccalarius physicae in conventu Bononiae pro tribus annis".

cancellarius = 1) Kanzler der Universität, in Köln der Dompropst, hat die Aufgabe, die Rechtgläubigkeit der Universität zu sichern und die Promotion zu überwachen; er erteilt die *licentia doctorandi* (siehe dort) und leitet die *aula* (siehe dort); er ließ sich jedoch meist durch den *vicecancellarius* (siehe dort) vertreten[91]; 2) *cancellarius studiorum pro sacrosancta Romana Ecclesia* = *vicarius generalis* des Franziskanerordens, der in Italien die Studien überwacht und mit päpstlicher Vollmacht Promotionen vornimmt[92].

canon 1) *canon sacer* = Hl. Schrift;) *canones* = Kirchenrecht; 3) *matricula* einer Kirche; 4) Mönchsregel[93].

canonicus = 1) Kanoniker an einem Stift; 2) *canonicus liber*, siehe *liber canonicus*.

cantus = Gesang: 1) *planus* = einstimmiger Gesang; 2) *mensuralis* = mehrstimmiger Gesang[94]. *Magister cantus*, siehe *magister iuvenum*.

capitulum 1) = *titulus* = Überschrift z. B. einer *quaestio*; 2) = Hauptabschnitt eines *tractatus*; 3) = *articulus* = Satz, These, z. B. *capitula damnata*[95]; 4) *conventus* = Konventskapitel, das die Fehler der Vorgesetzten des Konventes rügte; 5) *culparum* = Schuldkapitel, das die Fehler der Untergebenen eines Konventes rügte; 6) *custodiale* = Kustodiekapitel, das über Fragen, die einzelne Kustodien betrafen, beriet; 7) *generale* = Generalkapitel, das den General des Ordens wählte und die Belange des ganzen Ordens beriet; 8) *provinciale* = Provinzkapitel, das den Provinzial wählte und die Belange der Provinz beriet[95a]; 9) = Kapitelsaal in einem Konvent[95b].

caput, siehe *capitulum*.

carcer = 1) Universitätskerker; 2) Klosterkerker; 3) Kerkerstrafe[96].

carnisprivium = Karnevalsmontag[97].

carta = 1) Papier als Schreibstoff; 2) *cedula* = Konzept[98].

cartabelus, cartapelli, carta pecoris = Pergament[99].

---

[91] F. J. von Bianco, 151; G. Kaufmann, I, 125ff.; S. Clasen, *Walram*, 300; 310.

[92] R. Pratesi, 319ff.

[93] L. Schütz, 95; L. Hertling, *Kanoniker, Augustinerregel und Augustinerorden*, in *ZeitschKathTheol* 54 (1930) 338ff.

[94] W. Kahl, *Die Musik an der alten Universität Köln um 1500*, in [H. Graven], *Festschrift*, 485.

[95] G. Kaufmann, II, 314; L. Schütz, 96; J. Rivière, *Les „capitula" d'Abélard condammés au concile de Sens*, in *RechThéolAncMéd* 5 (1933) 5ff.; J. Koch, *Der Prozeß gegen die Postille Olivis zur Apocalypse, a. a. O.*, 302; Z. Alszeghy, *Einteilung des Textes in mittelalterlichen Summen*, in *Greg* 27 (1946) 30ff.

[95a] H. Holzapfel, *Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens*, Freiburg/Br. 1909, 182ff.; 187ff.; 196; 200. [95b] C. Piana, 90.

[96] H. Keussen, *Die alte Universität*, 336.

[97] H. Denifle, *Die Statuten der Juristen-Univ. Bologna*, 312.

[98] L. Meier, *Das Charakterbild*, 270.

[99] F. Ehrle, *Zur Geschichte des Schatzes*, 317; F. Ehrle, *Petrus Johannis Olivi, sein Leben und seine Schriften*, in *ArchLitKirchGesch* II, 472.

castigare = 1) Strafe verhängen, wie *admonitio, verberatio, solutio pecuniae, retardatio a gradu* (siehe *poena*); 2) verbessern; oft wurden Abschriften vom Verfasser selbst verbessert[100].
casum figurare, siehe *lectio magistralis*.
catena = 1) aneinandergereihte *glossae* oder *scholia* (siehe dort) von Kirchenvätern zur Hl. Schrift[101]; 2) Kette, durch die man oft Bibliotheksbücher an Pulte befestigte; daher *liber catenatus* = durch eine Kette gegen Diebstahl gesichertes Buch[102].
categoricus = unbedingt, z. B. *categorica enuntiatio* oder *propositio*[103].
cathedra 1) *magistrorum actu regentium* (siehe dort) = Lehrstuhl eines Magisters: *magister cathedratus*; 2) *inferior* = Lehrtätigkeit des Bakkalars[104]; 3) Hochschule, an denen Franziskanerstudenten den Magistertitel erwerben durften: a) in Italien: *Romana, Bononiensis, Paduana, Perusina, Florentina, Neapolitana, Januensis, alia in dispositione Rev. P. Generalis*; b) jenseits der Alpen: *Parisiensis, Exoniensis, Cantabriensis, Tolosana, Salmantina, Illerdensis, Montepessulanensis, Coloniensis*[105].
cathedraliter regere = einen Lehrstuhl innehaben, als Magister Vorlesungen halten[106].
cathedram ascendere, regere = Doktor sein, als Doktor lehren, siehe *magister actu regens, magister actu non regens*[107].
causa = Rechtsfall[108]; *causas dare*, siehe *lectio magistralis*.
cavilla = Instrument, das der Kopist so auf den Text der Vorlage legte, daß es den darunterliegenden Text freigab; auf diese Weise wollte man die Stelle leichter wiederfinden und Schreibfehler vermindern[109].
cedula = 1) Manuskript des dozierenden Magisters[110]; 2) Zettel als Gedächtnisstütze bei *collatio* und *sermo*[111]; 3) Kollegheft des Hörers[112];

---

[100] *Statuta antiqua Col.* n. 9, 10; *Statuta reform. Facultatis artium*, 310f.; F. Gescher, 80; J. Kramp, *Albert der Große und die Sermones de ss.eucharistiae sacramento*, in *Greg* 3 (1922) 246.

[101] M. Grabmann, *Scholastische Methode*, I, 185; *Lexikon für Theologie und Kirche*, V, 888.

[102] F. Ehrle, *Historische Handschriften*, 490f.; H. Keussen, *Die alte Universität*, 315. [103] L. Schütz, 102.

[104] F. Ehrle, *Der heilige Bonaventura und seine drei Lebensaufgaben*, in *FranzStud* 8 (1921) 114; F. Gescher, 81.

[105] *Statuta generalis capituli Tolosae 1437 celebrati*, in F. M. Delorme, *Les Actes de deux chapitres tenus à Toulouse (1437 et 1518)*, in *MiscFranc* 38 (1938) 562.

[106] F. Pelster, *Der älteste Sentenzenkommentar aus der Oxforder Franziskanerschule*, in *Scholastik* 1 (1936) 61. [107] R. Pratesi, 322.

[108] M. Grabmann, *Scholastische Methode*, II, 232.

[109] A. J. Destrez, *L'outillage des copistes du XIIIe et du XIVe siècle*, in *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, I, 33f.

[110] F. Pelster, *Handschriftliches zu Skotus*, 23.

[111] A. Landgraf, in *TheolRev* 47 (1951) 217.

[112] J. Klein, *Bemerkungen*, 66ff.

copertus liber = eingebundenes Buch, z. B. *corio* = in Leder gebunden[175].
corollarium = Zusätzliche These zur *conclusio*. Abgeleitet von *corona* = Kranz, *corolla* = kleiner Kranz, erinnert das Wort an jene Kränze, die man Schauspielern als Präsent anbot; dann bedeutet *corolla* einfach jedes Geschenk. Ein *corollarium* ist also eine These, die nicht unmittelbar mit der Fragestellung in Verbindung steht, aber doch die Beantwortung der Frage näher beleuchtet[176]; *corollarium responsivum* = Entscheidung der Streitfrage am Ende der *disputatio*[177].
corpus quaestionis, siehe *pes quaestionis*.
correctio = die vom Autor selbst korrigierte *reportatio* (siehe dort)[178].
corrector = 1) Verbesserer, der die Aufgabe hat, Abschriften von Büchern zu verbessern[179], siehe *corrigere*; 2) Guardian des Studienkonventes zu Paris, der die Vorlesungen überwachen mußte[179a].
corrigia = *fasciola cartis appensa* = Lederstreifen, der an einzelnen Seiten befestigt ist und den Beginn einer neuen Schrift andeutet[180].
corrigere = 1) offizielle Verbesserungen im *exemplar*, das zur Abschrift dient, vorgenommen von der Universität; 2) private Verbesserungen, 3) Verbesserungen durch den *corrector*[181].
culpam cognoscere = Schuldbekenntnis als Strafe in Studienhäusern[181a].
curriculum studiorum in theologia umfaßte bei den Mendikanten 1. bis 5. Jahr *studium passivum*; 7.—8. Jahr praktisches *exercitium* in der Lehrtätigkeit; 6. Jahr *baccalarius biblicus*; 7. Jahr *baccalarius sententiarium*; 3 oder 4 Jahre praktische Lehrtätigkeit, dann Abschluß durch *licentia* und *magisterium*[182].
cursorie legere, siehe *cursor biblicus*, *solemniter legere*.
cursor 1) *biblicus* = Theologiestudent aus dem Weltklerus als *baccalarius biblicus*; er hatte 2 Bücher der Hl. Schrift zusammenhängend zu erklären, siehe *ordinarius biblicus*[183]; 2) *baccalarius* aus dem Mendikantenorden der für seine Mitbrüder liest, siehe *cursus*.
cursus = 1) zu erklärender Abschnitt der Hl. Schrift, den der *cursor* mit Hilfe der *glossae* (siehe dort) zu erklären hatte[184]; 2) Lehrtätigkeit

---

[175] F. Ehrle, *Zur Geschichte des Schatzes*, 23.
[176] F. Pelster, *Wilhelm von Vorillon*, 61ff.; S. Clasen, *Walram*, 288.
[177] S. Clasen, *Walram*, 288.
[178] V. Doucet, *Der unbekannte Skotist des Vaticans lat. 1113 Fr. Anfredus Gonteri OFM*, in *FranzStud* 25 (1938) 220.
[179] *Statuta antiqua Col.* n. 54, 20; H. Denifle, *Die Statuten der Juristen-Univ. Bologna*, 280.
[179a] C. Piana, 302.
[180] F. Ehrle, *Die kirchenrechtlichen Schriften Peters von Luna*, 517.
[181] A. J. Destrez, *La pecia dans les manuscrits du moyen-âge*, in *RevSciencRel* 13 (1924) 187—194.
[181a] C. Piana, 77ff.
[182] L. di Fonzo, 176f.
[183] S. Clasen, *Walram*, 277; vgl. F. Gescher, 75.
[184] G. Kaufmann, 349.

eines *baccalarius* aus einem Mendikantenorden für seine Mitbrüder[185]; 3) *logicus et philosophicus* = Lehrgang der Philosophie, der 1520 zu Paris 3 Jahre; 4) *theologicus* = der Theologie, der dort 4 Jahre dauern sollte, aber 1532 auf 3 Jahre verkürzt wurde[185a].

custodia = 1) Kerker, siehe *carcer*; 2) Eigentum; von einem Buch: *esse sub custodia* = jemand gehören[186]; 3) kleinerer Verwaltungsbezirk einer Franziskanerprovinz; *custodia nativa* oder *sua*[187], siehe *conventus*.

curtare folium = aus einer Handschrift ein Blatt herausschneiden[188].

Dare 1) *causas*, siehe *lectio magistralis*; 2) *propositionem* oder *titulum quaestionis* = eine Frage zur Disputation stellen, was Sache des Magisters war[189].

dearticulare = eine *abbreviatio* (siehe dort) herstellen[190].

debitum, siehe *studens de debito*.

decanus = 1) Dekan der Fakultäten: Theologie; Jurisprudenz; Medizin; *artium*; in Paris war der Dekan der Artistenfakultät Rektor der Universität, und ihm standen 4 *procuratores* zur Seite[191]; 2) *decanus provisorum* führt unter diesem Namen den Vorsitz unter den *provisores* (siehe dort), ist aber seit 1513 immer der Älteste[192].

decerpere folium, siehe *detruncare*.

declaratio 1) *conclusionis* = Erklärung der Schlußfolgerung, welche an Stelle der *probatio* (siehe dort) steht[193]; 2) *quaestionis* = *conclusio*[194]; 3) *terminorum* = Klärung der Begriffe, welche an Stelle des *arguere ad partes* (siehe dort) in einer *disputatio* steht[195]; 4) *terminorum* = Klärung der Begriffe, welche einen Teil der eigentlichen Vesperiendisputation ausmacht[196].

definitio = 1) Wesenbestimmung; 2) Form der *dilatatio* in *sermo* und *collatio*, welche zur Klärung einer Sache deren theologische Wesens-

---

185 G. Abate, *Regestrum*, 126.

185a C. Piana, 294f.

186 A. de Poorter, 371.

187 S. Clasen, *Heinrich von Werl*, 61f.; 11 (1944), 67; vgl. G. Abate, *Constitutiones provinciales Tusciae* c. 1, 3, 36: „Item ordinamus, quod nullus recipiendus ad Ordinem in custodia, in qua non fuerit oriundus, recipitur absque beneplacito et assensu custodis vel guardiani et discretorum fratrum illius loci . . .“

188 A. de Poorter, 360.

189 S. Clasen, *Walram*, 285ff.

190 M. Grabmann, *Mittelalt. Geistesleben*, II, 434; 437.

191 G. Kaufmann, I, 271; II, 186ff. L. Meier, *Die Statuten*, 94f.; vgl. *Statuta Facultatis artium*, 59f.

192 H. Keussen, *Die alte Universität*, 97.

193 S. Clasen, *Henrici de Werla*, 96.

194 J. Lechner, *Franz von Perugia OFM und die Quaestionen seines Sentenzenkommentars*, in *FranzStud* 25 (1938) 37.

195 S. Clasen, *Walram*, 287; Beispiel: *a. a. O.* 334f.

196 *A. a. O.* 307f.; vgl. F. Gescher, 102.

4) Wahlzettel bei der Rektorenwahl[113]; 5) Testat über gehörte Vorlesungen, das bei jeder *praesentatio* (siehe dort) gefordert war[114].

cista, siehe *arca*.

clavis 1) *cistae* oder *arcae* = Schlüssel des Schreins, der Universitäts- und Rektorensiegel, Statutenbuch, Matrikel und alle Urkunden barg. Ihn verwahrt der Rektor[115]; 2) in *sermo* oder *collatio* = Schlüssel zum Verständnis einer *divisio* (siehe dort), der den Teilungsgrund erkennen läßt[116].

clausola sermonis oder *collationis* = 1) Teile, in die ein Schriftwort geteilt wird; *claudere* = einteilen; 2) Teilpredigten über solche Teile eines Schriftwortes[117].

clericus 1) = *litteratus* = Mann oder Frau, welche die *litterae* kennt, im Gegensatz zum *simplex*, *idiota* oder *laicus conversus*; 2) Geistliche, der die *litterae* kennen muß, um den Altardienst ausüben und die Hl. Schrift lesen zu können[118].

codex = gebundenes Buch[119].

codria = Burse für arme Studenten[120].

collatio = 1) Gespräch, z. B. *Collationes patrum* des Johannes Cassianus; 2) kleine Stärkung in der Fastenzeit, bei der die *Collationes* gelesen wurden und die deren Namen bekam, dann überhaupt jede Mahlzeit[121]; 3) Vergleich, z. B. *collatio iuris civilis et canonici*[122]; 4) religiöser Vortrag im Gegensatz zum *sermo*, von dem sie sich unterscheidet: a) durch die Zeit: der *sermo* fand morgens statt, die *collatio* abends; bei den Mendikanten predigte derselbe Prediger beide Male und auch über das gleiche *thema* (siehe dort)[123]; b) durch den Ort: während der *sermo* stets in der Kirche gehalten wurde, fand die *collatio* wohl im Kapitelsaal, Refektor oder Hörsaal eines Studiums statt, z. B. Bonaventuras *Collationes in Hexaemeron*[124]; c) durch die Form: aa) dem *sermo* geht eine besondere Einführung, das *prothema* (siehe dort) vor-

---

[113] H. Denifle, *Die Statuten der Juristen-Univ. Bologna*, 261.

[114] *Statuta Facultatis artium*, 64; G. Kaufmann, II, 302.

[115] H. Graven, 388.

[116] *Ars concionandi*, n. 4f., 9.

[117] S. Clasen, „*Lehrer des Evangeliums*". *Über die Predigtweise des hl. Antonius von Padua*, in *Wissenschaft und Weisheit* 16 (1953) 102; 112.

[118] A. Landgraf, *Zum Gebrauch des Wortes „clericus" im 12. Jahrhundert*, in *CollFranc* 22 (1952) 74—78; vgl. G. Kaufmann, II, 86ff.

[119] F. Ehrle, *Zur Geschichte des Schatzes*, 43.

[120] G. Kaufmann, II, 225.

[121] G. Fussenegger, *Statuta Observantium Provinciae Bohemiae an. 1471 et 1480 conditae*, in *ArchFrancHist* 47 (1954) 377.

[122] G. Bohne, 209.

[123] H. Denifle-A. Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis* I, Parisiis 1889, nr. 1188, 4; nr. 1184, 17; G. Cantini, *S. Bonaventura da Bagnorea „Magnus verbi Dei sator"*, in *Antonianum* 15 (1940) 168f.

[124] S. Bonaventurae, *Opera omnia* V, pag. XXXVI.

aus, der *collatio* nicht; bb) der *sermo* läßt nach den Erfordernissen des Themas auch die 2-, 3-, 4-Teilung zu, die *collatio* verlangt immer die 3-Teilung des Stoffes; cc) die *collatio* führt die *auctoritates* (siehe dort) nur an, zum *sermo* gehört auch das *exponere* und *dilatare* (siehe dort) der auctoritates[125]; 5) Teil akademischer Redeakte, nämlich: a) *collatio praeambula* des *cursor biblicus* (siehe dort) zu jedem *cursus* (siehe dort)[126]; b) *collatio* mit 3 Teilen der *baccalarii sententiarum* zu jedem *principium* der vier Sentenzenbücher[127]; c) *collatio* der *aula* mit 3 Teilen, von denen jedoch der 2. und 3. Teil für die *resumpta* zurückgestellt wurde[128].

collatiuncula, siehe *quolibet*.

collecta = 1) Examensgebühren; 2) Vorlesungsgebühren; 3) Erheben der Gebühren von den Studenten[129].

collectanea, *collectio*, siehe *flores*.

collegiati, siehe *collegium*.

collegiatura = Stelle mit einer Stiftung als Besoldung für die Professoren[130].

collegium = 1) Kolleg, d. h. bursen- und klosterähnliche Häuser, in denen die Magister unter einem *praepositus* (siehe dort) lebten; in Köln hatte die Gesamtheit der *collegia* teil am *consilium facultatis*, wodurch sie oft zahlenmäßig den Ausschlag gaben, so daß man zuweilen *collegiati* synonym mit *consilium facultatis* gebrauchte; 2) Studentenburse, siehe *bursa*[131]; 3) Studentenburse mit einer Stiftung, durch die armen Studenten Wohnung, Bücher und Unterhalt gewährt wurde, siehe *codria*[132]; 4) Fakultät oder die Magister der Fakultät[133]; 5) *cathedra* = Lehrstuhl[134].

colligere = 1) Florilegien sammeln[135]; 2) den Stoff zu einem *sermo* oder einer *collatio* zusammentragen[136].

commissarius = 1) Beauftragter, der im Auftrag eines Vorgesetzten eine Angelegenheit zu regeln hat; 2) Vertreter des Ordensgenerals, der den Studienkonvent zu Paris zu beaufsichtigen hat[136a].

---

125 F. M. Delorme, *L' „Ars faciendi sermones" de Géraud du Pescher*, in *Ant* 18 (1944) 180f.

126 F. Gescher, 78; S. Clasen, *Walram*, 278ff.

127 S. Clasen, *Walram*, 291ff.; Beispiel: *a. a. O.* 351ff.

128 *A. a. O.* 309ff.; Beispiel: *a. a. O.* 380—385; 390—396.

129 *Statuta Facultatis artium*, 65; 71; H. Denifle, *Die Statuten der Juristen-Univ. Bologna*, 385; H. Denifle-A. Chatelain, *Auctarium*, XLV.

130 G. Kaufmann, II, 218.

131 *A. a. O.* 217ff.

132 *A. a. O.* I, 291f.

133 F. Pelster, *Wilhelm von Vorillon*,52.

134 C. Piana, *Silloge di documenti dall' antico archivio di San Francesco di Bologna*, in *ArchFrancHist* 49 (1956) 27.

135 O. Lottin, *Nouveaux fragments*, 305.

136 L. Meier, *Das Charakterbild*, 272.

136a C. Piana, 52f.; 77f.

comitiva rectoris = Begleitung des Universitätsrektors, d. h. Bedell mit der *virga*[137].

commendatio oder *recommendatio* = 1) Empfehlung des Kandidaten vor der Erteilung der Lizenz bei den Artisten; 2) = *collatio* zur Empfehlung des Lizenzianden bei den Theologen; 3) *vesperiandi commendatio* nach Beendigung der Vesperiendisputation[138]; 4) *sacrae scripturae commendatio* = *collatio* in a) *principiis biblicis*; b) *principiis sententiariorum*; c) *aula*; d) *resumpta*[139].

commentarius oder *apparatus* = Erklärung eines Lehrbuches, dem sie sich im Aufbau anschließt; in allen vier Fakultäten gebräuchliche Form der Vorlesung[140].

commentatio = Erklärung eines Lehrbuches: 1) *modo expositionis* oder *lectionis* = Aufhellung des Wortsinnes; 2) *modo quaestionum* = in Form selbständiger Fragen, die sich an den Text anschließen und ihn klären[141].

communitas = 1) *studium privilegiatum* oder *universitas* (siehe dort) = Universität[142]; 2) = Fakultät, siehe *facultas*; 3) klösterliche Gemeinschaft eines Mendikantenkonventes; 4) die im Gegensatz zur Reformbewegung der Observanten stehenden und vornehmlich in größeren Konventen oder Kommunitäten lebenden Anhänger der „Kommunität" oder des „Konventualismus"[143].

commutare = Teile einer Schrift willkürlich verändern[144].

compendium, siehe *abbreviatio*.

compilatio, siehe *flores*.

complere = 1) *finire librum* = ein Buch zu Ende führen; 2) vom Schreiber eines Kommentars: die Abschrift beenden; 3) vom Kommentator: seine Vorlesung über die Erklärung eines Lehrbuches beenden[145]; 4) *biennium complere*, siehe dort.

comportatio, siehe *abbreviatio*.

computus = 1) Wissenschaft von der Zeitberechnung und vom Kalender[146]; 2) Rechenschaftsbericht des scheidenden Universitätsrektors

---

137 *Statuta antiqua Col.* n. 42, 16.

138 G. Kaufmann, II, 312; F. Gescher, 100ff; S. Clasen, *Walram*, 301.

139 F. Gescher, 78; 62; 104; S. Clasen, *Walram*, 280; 291; 54; 60; Beispiele dazu: *a. a. O.* 351—360; 380—385; 390—396.

140 F. Ehrle, *Zur Geschichte des Schatzes*, 38; vgl. C. D. Du Cange, sub verbo; M. Grabmann, *Die Geschichte der kath. Theologie*, 135; *LexTheolKirch* IV, 306; St. Axters, 59; Bonaventura, I. *Sentent.* prooem q. 4, 14f.

141 M. Grabmann, *Mittelalt. Geistesleben*, I, 240.

142 *Statuta antiqua Col.* n. 31, 13.

143 H. Holzapfel, 80f.

144 H. Denifle, *Die Handschriften der Bibel-Correctorien*, 274.

145 A. de Poorter, 367ff.; A. Maier, *Handschriftliches zu Wilhelm Ockham und Walter Burley*, in *ArchFrancHist* 48 (1955) 243.

146 F. X. Buchner, *Zur Geschichte des vormaligen Franziskanerklosters auf dem Möningerberg*, in *FranzStud* 7 (1920) 62; F. M. Delmore, *De auctore Compoti sub nomine Rogerii Baconis recenter editi*, in *Anton.* 14 (1939) 313.

vor dem neu gewählten Rektor und den 4 Dekanen über Einnahmen und Ausgaben[147]; 3) Rechenschaftsbericht des *receptor pecuniae nationis* zu Paris, der an jedem Monatsende abzulegen war[147].

concilium = 1) *deputatorum*, siehe *deputatus*; 2) *senatus*, siehe dort; 3) *congregatio generalis*, siehe dort.

conceptio, siehe *articulus*.

conclave = Wahl des Universitätsrektors[148].

conclusio = 1) Schlußfolgerung aus den Vordersätzen im Syllogismus[149]; 2) Schlußfolgerung aus den *supposita* des *status quaestionis*[150]; daher auch: *concludere propositionem* = eine These folgern; *conlusiva sententia*, siehe *sententia conclusiva*.

concordantia 1) *vocalis* = Reim; 2) *realis* = *significatio propositionis factae loco divisionis*[151]; 3) Form der *dilatatio* (siehe dort) *in sermo* und *collatio*, die eine Sache durch verschiedene Aussprüche von Vätern erklärt: *nihil aliud est ac analogae auctoritates sacrae Scripturae vel sanctorum Patrum, quarum analogia fundatur aut in sensu litterali aut in sensu transsumpto*[152]; 4) *auctoritatum discordantium* = Harmonisierung sich widersprechender Thesen mit der Technik der *Sic-et-non*-Methode[153]; 5) Sammlung von Sentenzen überhaupt[154].

concordare, siehe *concordantia*.

concurrentes in lectura Sententiarum = Mitstudenten, die gleichzeitig die Sentenzenbücher kommentieren; sie nahmen in den *principia* (siehe dort) oft Stellung zu den Meinungen ihrer Mitstudenten[155].

conductio = Anstellungsvertrag für eine besoldete Stelle, z. B. bei den Professoren des kirchlichen und weltlichen Rechtes[156].

conferre librum = *donare* = ein Buch schenken[157].

confessor iuvenum, siehe *magister iuvenum* oder *in moribus*, so genannt weil die Studenten auch bei ihm zu beichten hatten.

---

[147] *Statuta antiqua* Col. n. 42, 16f.; H. Denifle-A. Chatelain, *Auctarium*, XXII.

[148] *Statuta antiqua Col.* n. 38, 15.

[149] L. Schütz, 145; vgl. Aristoteles, 2 Physic. text 31 (c. 3, 195a).

[150] S. Clasen, *Walram*, 287f.

[151] G. Buchwald, *Die Ars praedicandi des Erfurter Franziskaners Christian Borgsleben*, in *FranzStud* 8 (1921) 69f.

[152] *Ars concionandi*, n. 41, 18; L. Meier, *Joannes Bremer, O. F. M., Immaculatae Conceptionis strenuus defensor*, in *Ant* 11 (1936) 463; S. Clasen, *Lehrer des Evangeliums*, 113.

[153] M. Grabmann, *Scholastische Methode*, I, 235ff.; II, 521; *Die Geschichte der kath. Theologie*, 95.

[154] H. Chr. Scheeben, *Die Tabulae*, 252.

[155] L. Meier, *Der Studiengang des Ex-Dominikaners Narcissus Pfister O. S. B. an der Universität Köln*, in *ArchFrPraed* 4 (1938) 233; E. Schiltz, *Concurrere-concursus*, in *RechScienRel* 36 (1936) 93ff.

[156] G. Kaufmann, II, 338f.

[157] A. de Poorter, 366.

confirmare propositionem = die Richtigkeit einer These bestätigen[158].
confutatio = Widerlegung, d. h. Form der Beweisführung in *sermo* oder *collatio*, bei der man die gegenteilige Ansicht widerlegt, um die richtige Lehre zu erklären[159].
congregatio 1) *facultatis artium*, Sitzung der Artistenfakultät, an der alle Mitglieder teilnahmen[160]; 2) = *concilium, consilium generale* = Universitätssitzung, an der der Rektor, alle Magister und die 4 Dekane teilnahmen; vorher hatten auch die *licentiati* und jene *baccalarii* teil, die anstelle eines Magisters lasen[161].
connotare = *obiicere*, siehe *lectio magistralis*.
consequens oder *conclusio* = Nachsatz im Syllogismus[162].
conservator 1) *iurium et privilegiorum* = geistliche Prälaten und Richter welche die Ausführung der Universitätsprivilegien zu überwachen und Gegner der Universität vor Gericht zu ziehen haben; für Köln sind dies der Benediktinerabt von St. Martin, der Dechant von St. Paul in Lüttich und der Dechant von St. Salvator in Utrecht[163]; 2) *universitatis* = Universitätsnotare, welche die *litterae testimoniales* (siehe dort) zu beglaubigen und zu versiegeln haben[164].
consiliarius = 1) Gehilfe des Dekans der Kölner Artistenfakultät, die mit ihm die laufenden Amtsgeschäfte erledigten[165]; 2) Wahlmann einer Nation an der Universität Bologna bei der Rektorenwahl[166].
consilium, siehe *senatus, congregatio generalis*.
consistorium, siehe *senatus*.
consortium magistrorum = Lehrkörper einer Fakultät[166a].
consummatio, siehe *senatus*.
consummatio magisterii = Erlangung der Doktorwürde[167].
continuatio studii = Fortsetzung des Studiums bei den Bakkalaren, die sich dazu eidlich verpflichten mußten[168].
contrarium, ostensio a contrario = Analogiebeweis, der aus der feststehenden Verschiedenheit auf die nicht feststellbare, von der teilweisen Verschiedenheit auf die ganze schließt, siehe *simile*.

---

[158] A. Landgraf, *Zum Gebrauch des Wortes „clericus“*, 182.
[159] *Ars concionandi*, n. 40, 18.
[160] *Statuta Facultatis artium*, 61.
[161] G. Kaufmann, II, 160; vgl. *Statuta antiqua Col.* n. 41, 16.
[162] L. Schütz, 158.
[163] *Statuta antiqua Col.* n. 2, 8; F. J. von Bianco, *Die alte Universität Köln*, 152f.; G. Kaufmann, II, 104f.; H. Keussen, *Die alte Universität*, 7.
[164] *A. a. O.* n. 45, 17; n. 55, 20.
[165] G. Kaufmann, II, 187ff.
[166] H. Denifle, *Die Statuten der Juristen-Univ. Bologna*, 259f.
[166a] F. Gescher, 98.
[167] R. Pratesi, 320.
[168] *Statuta Facultatis artium*, 65; Beispiel einer Dispens in: *Annales Facultatis artium*, fol. 13v: „Item pro tunc dispensatum erat cum Rogerio Colpaert de Gandavo baccalario in artibus quo ad annum, per quem deberet continuare studium suum in artibus, si intraverit religionem, ut facultati proposuit“.

contributum = Gebühren für die Promotion[169].

conventor = Gehilfe für den Leiter einer Burse[170].

conventualia studia = Konventsstudium, die seit dem ausgehenden 13. Jahrhundert in den meisten Konventen bestanden; auf den Kapiteln wurde für die einzelnen Konvente ein *lector* ernannt, an dessen Vorlesungen alle Prediger, Beichtväter und mit Einschluß des Guardians alle teilnehmen mußten, die nicht durch einen besonderen Dienst verhindert waren[171].

conventus nativus, suus = Heimatkonvent. Wer in den Dominikaner- oder Franziskanerorden eintrat, schloß sich nicht nur einer bestimmten Provinz an, sondern gehörte auch einer *custodia nativa* und einem *conventus nativus* an. Bezüglich der Studien regelte diese Einrichtung Rechte und Pflichten, denn der Heimatkonvent und die Heimatkustodie kamen bei Studenten an den *studia generalia* (siehe dort) für alle Kosten des Studiums und der notwendigen Bücher auf, während das Generalstudium nur für den Lebensunterhalt sorgte (siehe *studentes de debito* und *de gratia*); andererseits mußten die Magister aus diesen Orden nach Beendigung ihrer Lehrtätigkeit in die Heimatkustodie und den Heimatkonvent zurückkehren, und auch deren Bücher kamen im Falle der Heimkehr oder des Todes an die Heimatkustodie[172].

convivium rectorale = Antrittsessen eines neu gewählten Universitätsrektors[173].

copia = Abschrift einer Vorlage, des *originale*[174].

---

[169] *Statuta antiqua Col.* n. 31, 13f.

[170] G. Kaufmann, II, 230f.

[171] H. Denifle, *Constitutiones O. F. Praedicatorum*, in *ArchLitKirchGesch* I, 221; *Constitutiones generales Assisienses anni 1316*, c. 6, 16, 291; *Caturcenses anni 1337*, c. 6, 5, in *ArchFrancHist* 30 (1937) 166; *Farnerianae anni 1354*, c. 6, 7, in *Arch FrancHist* 35 (1942) 109 (dort auch strenge Strafbestimmungen gegen jene, die unentschuldigt den Vorlesungen nicht beiwohnten); H. Felder, *Die Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des 13. Jahrhunderts*, Freiburg/Br. 1905, 183; 154; 323ff.; 348; R. Pratesi, 318; M. Brlek, *De evolutione iuridica studiorum in Ordine Minorum. Ab initio usque ad annum 1517*, Dubrovnik 1942, 26.

[172] G. M. Löhr, *Die Kölner Dominikanerschule*, 90; S. Clasen, *Heinrich von Werl, O. Min., ein deutscher Skotist. Beiträge zu seinem Leben und seinen Schriften*, in *WissWeish* 10 (1943) 61f.; vgl. *Constitutiones generales Martinianae anni 1430*, in *Bullarium Franciscanum*, Nova Series I nr. 4, 9: „Statuimus insuper, quod ministri diligenter et sollicite instent et invigilent reformationi studiorum per quaslibet suas provincias, ita et taliter, quod cuilibet studenti pro posse provideatur de suis necessariis, tam pro libris quam pro reliquis opportunis, de communibus eleemosynis per procuratorem receptis pro quolibet conventu sive loco nativo fratris ad studium promovendi".

[173] H. Keussen, *Die alte Universität*, 127.

[174] E. Pásztor, 277.

copertus liber = eingebundenes Buch, z. B. *corio* = in Leder gebunden[175].
corollarium = Zusätzliche These zur *conclusio*. Abgeleitet von *corona* = Kranz, *corolla* = kleiner Kranz, erinnert das Wort an jene Kränze, die man Schauspielern als Präsent anbot; dann bedeutet *corolla* einfach jedes Geschenk. Ein *corollarium* ist also eine These, die nicht unmittelbar mit der Fragestellung in Verbindung steht, aber doch die Beantwortung der Frage näher beleuchtet[176]; *corollarium responsivum* = Entscheidung der Streitfrage am Ende der *disputatio*[177].
corpus quaestionis, siehe *pes quaestionis*.
correctio = die vom Autor selbst korrigierte *reportatio* (siehe dort)[178].
corrector = 1) Verbesserer, der die Aufgabe hat, Abschriften von Büchern zu verbessern[179], siehe *corrigere*; 2) Guardian des Studienkonventes zu Paris, der die Vorlesungen überwachen mußte[179a].
corrigia = *fasciola cartis appensa* = Lederstreifen, der an einzelnen Seiten befestigt ist und den Beginn einer neuen Schrift andeutet[180].
corrigere = 1) offizielle Verbesserungen im *exemplar*, das zur Abschrift dient, vorgenommen von der Universität; 2) private Verbesserungen, 3) Verbesserungen durch den *corrector*[181].
culpam cognoscere = Schuldbekenntnis als Strafe in Studienhäusern[181a].
curriculum studiorum in theologia umfaßte bei den Mendikanten 1. bis 5. Jahr *studium passivum*; 7.—8. Jahr praktisches *exercitium* in der Lehrtätigkeit; 6. Jahr *baccalarius biblicus*; 7. Jahr *baccalarius sententiarium*; 3 oder 4 Jahre praktische Lehrtätigkeit, dann Abschluß durch *licentia* und *magisterium*[182].
cursorie legere, siehe *cursor biblicus*, *solemniter legere*.
cursor 1) *biblicus* = Theologiestudent aus dem Weltklerus als *baccalarius biblicus*; er hatte 2 Bücher der Hl. Schrift zusammenhängend zu erklären, siehe *ordinarius biblicus*[183]; 2) *baccalarius* aus dem Mendikantenorden der für seine Mitbrüder liest, siehe *cursus*.
cursus = 1) zu erklärender Abschnitt der Hl. Schrift, den der *cursor* mit Hilfe der *glossae* (siehe dort) zu erklären hatte[184]; 2) Lehrtätigkeit

---

175 F. Ehrle, *Zur Geschichte des Schatzes*, 23.

176 F. Pelster, *Wilhelm von Vorillon*, 61ff.; S. Clasen, *Walram*, 288.

177 S. Clasen, *Walram*, 288.

178 V. Doucet, *Der unbekannte Skotist des Vaticans lat. 1113 Fr. Anfredus Gonteri OFM*, in *FranzStud* 25 (1938) 220.

179 *Statuta antiqua Col.* n. 54, 20; H. Denifle, *Die Statuten der Juristen-Univ. Bologna*, 280.

179a C. Piana, 302.

180 F. Ehrle, *Die kirchenrechtlichen Schriften Peters von Luna*, 517.

181 A. J. Destrez, *La pecia dans les manuscrits du moyen-âge*, in *RevSciencRel* 13 (1924) 187—194.

181a C. Piana, 77ff.

182 L. di Fonzo, 176f.

183 S. Clasen, *Walram*, 277; vgl. F. Gescher, 75.

184 G. Kaufmann, 349.

eines *baccalarius* aus einem Mendikantenorden für seine Mitbrüder[185]; 3) *logicus et philosophicus* = Lehrgang der Philosophie, der 1520 zu Paris 3 Jahre; 4) *theologicus* = der Theologie, der dort 4 Jahre dauern sollte, aber 1532 auf 3 Jahre verkürzt wurde[185a].

custodia = 1) Kerker, siehe *carcer*; 2) Eigentum; von einem Buch: *esse sub custodia* = jemand gehören[186]; 3) kleinerer Verwaltungsbezirk einer Franziskanerprovinz; *custodia nativa* oder *sua*[187], siehe *conventus*.

curtare folium = aus einer Handschrift ein Blatt herausschneiden[188].

Dare 1) *causas*, siehe *lectio magistralis*; 2) *propositionem* oder *titulum quaestionis* = eine Frage zur Disputation stellen, was Sache des Magisters war[189].

dearticulare = eine *abbreviatio* (siehe dort) herstellen[190].

debitum, siehe *studens de debito*.

decanus = 1) Dekan der Fakultäten: Theologie; Jurisprudenz; Medizin; *artium*; in Paris war der Dekan der Artistenfakultät Rektor der Universität, und ihm standen 4 *procuratores* zur Seite[191]; 2) *decanus provisorum* führt unter diesem Namen den Vorsitz unter den *provisores* (siehe dort), ist aber seit 1513 immer der Älteste[192].

decerpere folium, siehe *detruncare*.

declaratio 1) *conclusionis* = Erklärung der Schlußfolgerung, welche an Stelle der *probatio* (siehe dort) steht[193]; 2) *quaestionis* = *conclusio*[194]; 3) *terminorum* = Klärung der Begriffe, welche an Stelle des *arguere ad partes* (siehe dort) in einer *disputatio* steht[195]; 4) *terminorum* = Klärung der Begriffe, welche einen Teil der eigentlichen Vesperiendisputation ausmacht[196].

definitio = 1) Wesenbestimmung; 2) Form der *dilatatio* in *sermo* und *collatio*, welche zur Klärung einer Sache deren theologische Wesens-

---

[185] G. ABATE, *Regestrum*, 126.

[185a] C. PIANA, 294f.

[186] A. DE POORTER, 371.

[187] S. CLASEN, *Heinrich von Werl*, 61f.; 11 (1944), 67; vgl. G. ABATE, *Constitutiones provinciales Tusciae* c. 1, 3, 36: „Item ordinamus, quod nullus recipiendus ad Ordinem in custodia, in qua non fuerit oriundus, recipitur absque beneplacito et assensu custodis vel guardiani et discretorum fratrum illius loci . . ."

[188] A. DE POORTER, 360.

[189] S. CLASEN, *Walram*, 285ff.

[190] M. GRABMANN, *Mittelalt. Geistesleben*, II, 434; 437.

[191] G. KAUFMANN, I, 271; II, 186ff. L. MEIER, *Die Statuten*, 94f.; vgl. *Statuta Facultatis artium*, 59f.

[192] H. KEUSSEN, *Die alte Universität*, 97.

[193] S. CLASEN, *Henrici de Werla*, 96.

[194] J. LECHNER, *Franz von Perugia OFM und die Quaestionen seines Sentenzenkommentars*, in *FranzStud* 25 (1938) 37.

[195] S. CLASEN, *Walram*, 287; Beispiel: *a. a. O.* 334f.

[196] *A. a. O.* 307f.; vgl. F. GESCHER, 102.

bestimmung gibt und erklärt an Stelle der *descriptio* (siehe dort) oder *interpretatio* (siehe dort)[197]; 3) *definitiones Patrum*, siehe *flores*.

definitor oder *arbiter* = 1) Schiedsrichter; wenn eine Fakultät in Köln gegen die andere stand, wurden sie aus beiden Lagern gewählt, um die Sache friedlich beizulegen[198]; Beirat des Ordensgenerals und -provinzials.

deflorationes, siehe *flores*.

delere titulum = den Besitzvermerk eines Buches auslöschen[199].

deportator = Hörer, der *reportata* mitschreibt[200].

depositio = 1) Zeugenaussage vor Gericht[201]; 2) Urteil der Magister über Leben und Wissen der Lizenzianden[202]; 3) Fuchsentaufe, siehe *bejanus*.

deputatus = 1) Wahlmann bei der Rektorenwahl in Köln = *consiliarius* zu Bologna[203]; 2) Vertreter der Fakultäten, um die Durchführung der Beschlüsse zu überwachen[204]; 3) Vertreter der Artistenfakultät, die Strafen zu verhängen haben[205], siehe *castigare*.

descriptio = Form der *dilatatio* in *sermo* und *collatio*, die eine Sache durch die Wesensbestimmung ihres Gegenteils zu erklären sucht[206].

determinare = 1) sich widerstreitende Väterstellen auszugleichen; 2) eine Disputationsfrage entscheiden als Magister, siehe *determinatio quaestionis*; 3) sich der *determinatio* unterziehen, was zu Paris nur von der Promotion zum Bakkalar in der Artistenfakultät gebraucht wurde; daher *determinator*, *determinans* = der, welcher Bakkalar wird[207]).

determinatio 1) *baccalarii artium* = Promotionsakt zum Artistenbakkalar, der in einer *quaestio determinanda* bestand[208]; 2) *dubiorum* = Rechtsgutachten in der Juristenfakultät[209]; 3) *magistri artium* = *inceptio* = Promotion zum Doktor der Freien Künste[210]; 4) *quaestionis* = abschließende Antwort zu einer *quaestio disputata*, die der *magister*

---

[197] *Ars concionandi*, n. 33, 17.

[198] *Statuta antiqua Col.* n. 50, 19.

[199] A. de Poorter, 362.

[200] F. Ehrle, *Nikolaus Trivet, sein Leben, seine Quolibet und Quaestiones disputatae*, in *Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Supplementband II), Münster 1923, 47.

[201] E. Pásztor, 271.

[202] G. Kaufmann, II, 280; F. Gescher, 100.

[203] *Statuta antiqua Col.* n. 38, 15.

[204] *A. a. O.* n. 51, 19.

[205] *Statuta antiqua Col.* n. 41, 16; *Statuta Facultatis artium*, 63.

[206] *Ars concionandi* n. 33, 17.

[207] H. Denifle-A. Chatelain, *Auctarium*, XIX; XXVf.; XXVIIIf.; M. Grabmann, *Scholastische Methode*, II, 27.

[208] *Statuta Facultatis artium*, 65; vgl. *Annales Facultatis artium*, fol. 2r.

[209] G. Bohne, 161.

[210] G. Kaufmann, I, 295.

praesidens oder *disputans* erteilte[211]; 5) *terminorum* = Entscheidung über die Bedeutung der Begriffe, d. h. durch Bestimmung der Begriffe eine vorgelegte *quaestio* lösen als Bedingung für die Erteilung des Bakkalariates bei den Artisten[212].

detruncare folium = ein Blatt aus einer Handschrift herausschneiden[213].

dialectica = 1) *logica* = Denkgesetze; 2) darin eingeschlossen die Grundlagen des Denkens: Realisten standen hier gegen Nominalisten oder Terministen[214]; 3) Kunst über etwas zu streiten, wenn keine volle Gewißheit, sondern eine größere oder geringere Wahrscheinlichkeit zu erzielen ist[215].

dialogus = Darstellung eines Gegenstandes in der Form eines Gespräches zwischen 2 oder mehreren Personen[216].

dicere = 1) *ad se* = mit dem Geist erfassen; 2) *ad alterum* = das durch den Geist Erfaßte in Worte kleiden[217].

dictare = stilistisch ausarbeiten; daher heißt der Schreiber auch *dictator de stilo polito et sententiosus* und seine Kunst die *ars dictaminis*[218].

dictum = 1) unmittelbare Darstellung in der Vorlesung; 2) Aufzeichnung durch Schüler[219], siehe *reportatum*; 3) siehe *auctoritas*.

dies legibiles, non legibiles = Vorlesungstage, vorlesungsfreie Tage waren im *calendarium* verzeichnet; nur an den Feiertagen ruhten die Vorlesungen ganz, an den übrigen Fest- oder Ferientagen fielen nur die Vorlesungen der Magister aus, nicht aber die der Bakkalare, die sogar deren Vorlesungsstunden übernahmen[220].

difficultas = *obiectio* = Einwand[221].

dilatatio = Darlegung des Stoffes in *sermo* und *collatio* nach 8 verschiedenen Verfahren[222]; 2) *bursae* = Stundung der Vorlesungs- oder Promotionsgebühren; während zuweilen den ganz armen Studenten die Gebühren wenigstens teilweise erlassen wurden, verpflichteten sich andere, sie innerhalb einer gewissen Zeit zu zahlen[222a].

---

[211] *Statuta Facultatis artium*, 62f.; M. Grabmann, *Mittelalt. Geistesleben*, I, 255; L. Schütz, 221f.

[212] G. Kaufmann, II, 307.

[213] A. de Poorter, 360f.

[214] G. Kaufmann, I, 51.

[215] L. Schütz, 222f.

[216] O. Lottin, *Les ramifications des virtus cardinales avant S. Thomas d'Aquin*, in *RechThéolAncMéd* 6 (1934) 89.

[217] A. M. a Vicetia-J. a Rubino, 62.

[218] F. Ehrle, *Zur Geschichte des Schatzes*, 361; A. Landgraf, in *TheolRev* 47 (1951) 218; *Salimbene de Adam Chronica*, ed. O. Holder-Egger, Hannoverae et Lipsiae 1905—13, 184.

[219] J. Lechner, *Die mehrfache Fassung des Sentenzenkommentars des Wilhelm von Ware OFM*, in *FranzStud* 31 (1949) 23.

[220] *Statuta antiqua Col.* n. 22f., 12.

[221] M. Grabmann, *Der Kommentar des sel. Jordan von Sachsen zum Priscianus maior*, in *ArchFrPraed* 10 (1940) 10.

[222] *Ars concionandi* n. 30—51, 16—21.

[222a] H. Denifle-A. Chatelain, *Auctarium*, XLVIf.

disciplina = 1) unterrichtet werden im Gegensatz zu *docere* = unterrichten; 2) Unterrichtsfach, siehe *ars*; 3) Mathematik[223]; 4) *virgae* = *flagellum* = *verberatio* = Prügelstrafe[224]; 5) Zucht, Ordnung[224a].

discipulus = Student[225].

discretio, siehe *divisio*.

discretus = 1) Wähler auf dem Generalkapitel des Franziskanerordens; 2) Wähler auf dessen Provinzkapitel, gewählt von den einzelnen Häusern; 3) Beirat des Guardians[226].

discurrere = von einem zum andern übergehen, erörtern, z. B. *discurrere per terminos quaestionis* = einen Begriff der Quästion nach dem andern erklären[227].

discursus = Form der *dilatatio* bei *sermo* und *collatio*, die entweder über den Weg der Steigerung eines Adjektivs oder über den Weg verschiedener Wortkompositionen etwas zu erklären sucht[228].

dispositio = die rechte Anordnung der Teile[229].

dispositor studentium, siehe *magister studentium*.

disputatio = Streitgespräch um etwas, was zweifelhaft ist; es handelt sich um das *verbum disputationis*, um einen umstrittenen Text[230]. Man hat zu unterscheiden a) die Rolle des *magister praesidens* oder *disputans*, der die Disputation leitet, d. h.: *proponit quaestionem* = *disputat* = *ponit titulum quaestionis* die Frage aufwirft; *arguit ad partes* = *adsumit* = Für und Wider im *status quaestionis* oder *declarat terminos* = die Begriffe der Fragestellung erklärt; *terminat quaestionem* = die Frage beantwortet; b) die Rolle des Bakkalars, der als *respondens conclusiones* und *corollaria*, bzw. *propositiones* aufstellt, sie begründet (*probat*) und erhärtet (*confirmat*) oder gegen die *responsio* eines anderen Bakkalars als *opponens* Gründe gegen dessen Lösung anführt; siehe auch *protestatio*[231]. Man unterscheidet: *disputatio* 1) *accessoria*, siehe *quolibet*; 2) *anniversaria*, siehe *quolibet*; 3) *circularis*, siehe *disputatio extra formam*; 4) *communis*, siehe *quolibet*; 5) *extra formam* = in freier Form sich bewegendes Streitgespräch[232]; 6) *extraordinaria* = siehe *ordinaria*; 7) *exspectatoria* = Disputation in Erwartung, die a) der

[223] L. SCHÜTZ, 234f.

[224] *Statuta reform. Facultatis artium*, c. 33, 311.

[224a] F. GESCHER, 96.

[225] L. MEIER, *Die Statuten*, 92.

[226] H. HOLZAPFEL, 175; 185; 200; C. PIANA, 52; 78; 108.

[227] L. SCHÜTZ, 238; L. MEIER, *Aufzeichnungen aus vernichteten Handschriften des Würzburger Minoritenklosters*, in *ArchFrancHist* 44 (1951) 197.

[228] *Ars concionandi*, n. 42, 19.

[229] L. SCHÜTZ, 241f.

[230] A. LANDGRAF, *Zur Technik und Überlieferung der Disputation*, in *CollFranc* 20 (1950) 176ff.; H. FELDER, 370f.; M. GRABMANN, *Scholastische Methode*, II, 18; L. SCHÜTZ, 243f.; S. CLASEN, *Walram*, 285ff.

[231] H. FELDER, 371; S. CLASEN, *Walram*, 285f.

[232] M. GRABMANN, *Scholastische Methode*, II, 19; C. PIANA, 60; 110.

eigentlichen Vesperiendisputation; b) den Quolibetdisputationen vorausging[233], siehe *quolibet*; 8) *fabulosa*, siehe *quolibet*; 9) *generalis*, siehe *quolibet*; 10) *in aula* = Disputatio bei der Aula eines Magistranden, bei der er erstmalig als Magister auftrat[234]; 11) *in forma* oder *legitima* = eigentliches Streitgespräch nach den strengen Regeln des Syllogismus[235]; 12) *in resumpta* = zweiter Teil der *resumpta* (siehe dort), bei dem der junge Magister in Köln ungelöste Fragen der Vesperiendisputation aufgriff; anderswo waren es ungelöste Fragen der *aula*[236]; 13) *in vesperiis* = Disputation am Vorabend der eigentlichen Promotion, durch die die *solemnitates* (siehe dort) der Promotion eingeleitet wurden[237]; 14) *legitima*, siehe *in forma*; 15) *matutina* = Morgendisputation oder *ordinaria* eines Magisters, die im Winter morgens um 7, im Sommer schon um 6 Uhr stattfand[238]; 16) *miscellanea*, siehe *quolibet*; 17) *ordinaria* = ordentliche Disputation im Gegensatz zur *extraordinaria*, weil sie a) von einem Magister statt von einem Bakkalar; b) am Vormittag, der eigentlichen Vorlesungszeit für die Magister, statt am Nachmittag; c) *pro forma* (siehe dort) = in Anrechnung auf die Promotionsleistungen gehalten wurden[239]; 18) *praeambula*, siehe *exspectatoria*; 19) *principii* = zweiter Teil eines *principium* (siehe dort); 20) *publica* = öffentliche oder feierliche Disputation[240]; 21) *saturnalitia*, siehe *quolibet*; 22) *serotina* = Nachmittagsdisputation, die als *extraordinaria* unter dem Vorsitz eines *magister novellus* (siehe dort) oder Bakkalars am Nachmittag stattfand[241]; 23) *vacantialis* = Feriendisputation, weil sie als *extraordinaria* während der Ferien gehalten wurde[242]; 24) *varianda* = zweiter Teil der Aulendisputation, bei der der *titulus quaestionis* zu verändern war[243].

dissolvere dubia = prüfen, ob die Studenten die Vorlesungen verstanden haben, siehe *repetitio*.

distinctio = 1) *discretio, divisio* im Gegensatz zu *confusio* = Trennung, Scheidung, Unterschied; 2) *discretio* im Gegensatz zu *identitas, unitas* = Verschiedenheit; 3) Teil der Sentenzenbücher des Petrus Lombardus und ihrer Kommentare[244]; 4) Teile gewisser Kirchenrechtssammlungen und ihrer Kommentare[245].

---

233 S. Clasen, *Walram*, 305ff.; 367f.

234 *A. a. O.*, 310ff.; 385ff.

235 M. Grabmann, *Scholastische Methode*, II, 19; S. Clasen, *Walram*, 287f.

236 S. Clasen, *Walram*, 316f.

237 *A. a. O.*, 305ff.; 368ff.

238 *Statuta Facultatis artium*, 62.

239 *A. a. O.*, *Statuta reform. Facultatis artium*, 294.

240 C. Piana, 45.

241 *Statuta Facultatis artium*, 62.

242 S. Clasen, *Walram*, 283f.

243 *A. a. O.*, 313ff.; 390.

244 L. Schütz, 244—246; A. M. a Vicetia-J. a Rubino, 54.

245 *A. a. O.*, M. Grabmann, *Die Geschichte der kath. Theologie*, 140.

divinitas = Hl. Schrift[246].

divisio = 1) Einteilung in schultechnischen Sinne[247]; 2) Form der *dilatatio* bei *sermo* und *collatio*, die einen Begriff in einige Teile zerlegt, und diese Teile dann in der *subdivisio* weiter unterteilt[248]; 3) Einteilung des *sermo* oder der *collatio* in *membra*[249].

doctor, magister = zum Doktor oder Magister Promovierter 1) *artium* = der Freien Künste; diesen Grad mußten alle erworben haben, ehe sie Jurisprudenz, Medizin oder als Weltkleriker Theologie studieren durften; 2) *bullatus* oder *sub camino creatus* = durch päpstliches Privileg oder „unter dem Kamin promovierter" Doktor[250]; 3) *canonum, decretalium* = Doktor des Kirchenrechtes; 4) *iuris utriusque* = Doktor des kirchlichen und zivilen Rechtes; 5) *legum* = Doktor des weltlichen Rechtes; 6) *de mane* = ordentliche Vorlesungen eines *magister actu regens* (siehe dort), so genannt, weil dieser in den Morgenstunden las[251]; 7) *medicinae* = Doktor der Medizin; 8) *sacrae paginae, sacrae scripturae* = Doktor der Theologie; 9) *de sero* = Bakkalar, der mit seinen Vorlesungen über die Hl. Schrift oder die Sentenzenbücher die Nachmittags- oder späten Vormittagsstunden innehatte[252]; 10) *theologiae* = Doktor der Theologie.

doctorari = durch Promotion Magister oder Doktor werden[253].

doctrina = 1) lehren, unterrichten: *doctrina fit ad scientiae eruditionem*[254]; 2) unterrichtet werden, der Lehrstoff als geistiges Eigentum des Schülers[255]; 3) Lehrfach, siehe *ars, disciplina*.

dominus = Titel der Priester, Kanoniker und höherer Ordensgeistlichen, während die Mendikanten ausnahmslos *frater* tituliert wurden[256].

domus facultatis 1) *artium* lag in Köln hinter dem Dominikanerkonvent in der Stolkgasse; 2) *theologiae* im Kapitelhaus im Domumgang; 3) *iuris* = zuerst am Waidmarkt, später Haus Frechen in der Vogelstraße; 4) *medicinae, theatrum anatomicum* am botanischen Garten, während die Vorlesungen der Mediziner im gleichen Haus mit den Artisten stattfanden[257].

dubium 1) = unentschiedenes Urteil des Verstandes gegenüber zwei Ansichten, die sich widersprechen, so daß er keiner den Vorzug gibt[258];

---

[246] M. Grabmann, *Scholastische Methode*, II, 14.

[247] L. Schütz, 253f.; A. M. a Vicetia-J. a Rubino, 98.

[248] *Ars concionandi*, n. 36, 17. [249] *A. a. O.*, n. 1—28, 8ff.

[250] G. Kaufmann, I, 202; G. Löhr, *Die Kölner Dominikanerschule*, 16.

[251] G. Kaufmann, I, 349. [252] *A. a. O.*

[253] S. Clasen, Walram, 302.

[254] Alanus de Insulis, *Summa de arte praedicationis*, in Migne, *PL* 210, 112.

[255] L. Schütz, 255.

[256] *A. a. O.*; M. Grabmann, *Scholastische Methode*, II, 13.

[257] H. Keussen, *Matrikel*, I, 23.

[258] H. Keussen, *Die alte Universität*, 213; 237; 288f.; 303; Abbildungen: *a. a. O.*, 64/5; 88/9.

2) *circa litteram Magisteri* = bei der Erklärung eines als Autorität anerkannten Buches in Form der eigentlichen *lectio* oder des *commentarius* werden unter dieser Bezeichnung gewisse Fragen, die bez. des Textes auftauchen, am Ende eines jeden Abschnittes erörtert[259].

Eloquia sacra = Hl. Schrift = Theologie[260].

emendare = Fehler verbessern[261].

enarratio = *expositio* = Erklärung[262].

epilogare = *recapitulare* = wiederholen[263].

epilogus 1) = Schluß einer Abhandlung; 2) *recapitulativus* = Schluß der *collatio* beim *principium* mit einer zusammenfassenden kurzen Wiederholung; 3) *divisivus* = Schluß dieser *collatio*, der das Gesagte kurz neu einteilt und für jeden Teil ein Schriftwort anfügt[264].

epitome = Kompendium einer Schrift[265].

examen = Prüfung: 1) *baccalariatus* = Prüfung vor dem Bakkalariat[266]; 2) *determinantium* oder *ante determinationem* = Prüfung vor der *determinatio* (siehe dort) in der Artistenfakultät, daher *examinatores determinantium* = Prüfer für das Bakkalariatsexamen, die zu Paris von den einzelnen *nationes* der Artistenfakultät gewählt wurden[267]; 3) *licentiatus* = Lizenziatsexamen[268]; 4) *privatum* = Prüfung, vielleicht Vorprüfung bei den Juristen; 5) *publicum* = eigentliche Promotion bei den Juristen[269]; *publicum inter doctores et magistros* bei den Theologen vielleicht die *aula*, denn als Gegenstand des Examens wird bezeichnet *de eius lectura, scientia, facundia modoque legendi arguendique*,

---

259 A. M. a Vicetia-J. a Rubino, 69.

260 A. Hiedl, *Die ursprüngliche Einteilung des Sentenzenkommentars Alberts des Großen*, in *Studia Albertina* 194f.

260 M. Grabmann, *Scholastische Methode*, I, 232.

261 A. de Poorter, 257; E. Pásztor, 275.

262 F. Bliemetzrieder, *L'oeuvre d'Anselme de Laon et la littérature théologique contemporaine*, in *RechThéolAncMéd* 6 (1934) 267.

263 F. Pelster, *Adam von Bocfeld (Bockingfold), ein Oxforder Erklärer des Aristoteles um die Mitte des 13. Jahrhunderts*, in *Scholastik* 11 (1936) 199; vgl. C. D. Du Cange, sub verbo.

264 S. Clasen, *Walram*, 293f.; 360 .

265 M. Grabmann, *Scholastische Methode*, II, 223; F. S. Schmitt, *Des Petrus von Avila Compendium*, 271.

266 *Statuta Facultatis artium*, 64; H. Keussen, *Die alte Universität*, 230; 272.

267 G. Kaufmann, I, 353; II, 302; vgl. H. Denifle-A. Chatelain, *Auctarium*, XXIVf.

268 *Annales Facultatis artium*, fol. 9v: „Circa festum Purificationis eodem anno [1411] temptatus et admissus fuit et domino vicecancellario pro examine praesentatus Petrus Capron de Gandavo et ideo examinatus et admissus ad licentiam et sexta feria quae fuit tertia Aprilis eiusdem anni licentiatus"; fol. 10r: „Item die XIIII Augusti sub magistro Godfrido de Dursten incepit in artibus M. Petrus Caproen de Gandavo"; H. Keussen, *Die alte Universität*, 230; 296; S. Clasen, *Walram*, 274.

269 H. Denifle, *Die Statuten der Juristen-Univ. Padua*, 433ff.

was sicher auf diesen Redeakt zutrifft[270]; 6) *rigorosum* = Prüfung vor Erteilung der Lizenz[271].

examitum, exametum = Samt; bei Büchern wurde zuweilen der Vorder- und Rückendeckel des Einbandes mit Samt überzogen[272].

exceptare = *reportare* = beim Vortrag aufnehmen[273].

exceptatio, siehe *abbreviatio*.

exceptio = *error exceptus* = irrige Sätze, die aus einem Buch ausgeschrieben sind[274].

excerpere = zusammenfassen, einen Auszug machen, siehe *abbreviatio*, *compendium*[275].

excipere = Notizen aufnehmen im Gegensatz zum *scribere* der *librarii*, zum Bücherabschreiben, siehe *notarius*.

excorporare = aus dem Verband einer Provinz, Kustodie oder Konventes herausnehmen[276], siehe *conventus nativus*.

excusatio, siehe *protestatio*.

executio Magistri = Text des Petrus Lombardus[277].

exemplar 1) = offizieller Text eines Werkes, der vom Autograph des Autors abgeschrieben, von der Universität nach einer Überprüfung gutgeheißen und zum weiteren Abschreiben zugelassen ist[278]; 2) Abschrift eines Manuskriptes[279].

exemplare = ein Buch abschreiben oder durch den *stationarius* (siehe dort) veröffentlichen[280].

exemplum = Beispiel als Form der Begründung in *sermo* und *collatio*, die eine Sache durch ähnliche Begebenheiten erläutert[281].

exercitium = 1) Einübung des in den Vorlesungen Behandelten, damit der Hörer unklar Gebliebenes verstehe und sich an die dialektische Behandlung des Stoffes gewöhne; im Gegensatz zur *repetitio* oder *resumptio* liegt hier mehr Nachdruck auf dem Einüben und der Diskussion[282]; 2) Werke, in denen solche *excercitia* zu den einzelnen Lehr-

---

270 R. Pratesi, 321. 271 *A. a. O.*

272 F. Ehrle, *Zur Geschichte des Schatzes*, 24; 35; C. D. Du Cange, sub verbo.

273 F. Pelster, *Literaturgeschichtliche Probleme im Anschluß an die Bonaventuraausgabe von Quaracchi*, in *Zeitschrift für kath. Theologie* 48 (1924) 511.

274 P. Glorieux, *Les polémiques „contra Geraldinos"*, in *RechThéolAncMéd* 6 (1934) 27.

275 F. Pelster, *Richardus Rufus de Cornubia*, in *ZtschKathTheol* 48 (1924) 629.

276 C. Piana, 19.

277 F. Pelster, *Der älteste Sentenzenkommentar*, 69.

278 A. J. Destrez, *La pecia*, 191f.

279 J. Lechner, *Die mehrfache Fassung*, 25; L. Schütz, 291.

280 H. Denifle, *Die Statuten der Juristen-Univ. Padua*, 373[1].

281 *Ars concionandi*, n. 39, 18.

282 G. Kaufmann, II, 365ff.; vgl. *Annales Facultatis artium*, fol. 8r: „promovendi ad baccalariatum in artibus vel ad licentiam praesentabunt signetum a magistro regente vel magistris regentibus, quod diligenter sub illo vel illis exercitiis visitarunt."

büchern ausgearbeitet sind und die als Vorlage dienen[283]; 3) bei den Mendikanten praktische Lehrzeit in *artes* und Theologie nach dem *studium* passivum[284].

exequiae = Totengottesdienst wurde in Köln für alle Magister, Lizenziaten und Bakkalare aller Fakultäten gehalten, sofern sie *actu* tätig waren; am Vormittag des Tages, an dem die *exequiae* stattfanden, und am vorhergehenden Nachmittag, an dem die *vigilia* gehalten wurde, wurde nicht gelesen[285].

exhortatio, siehe *admonitio*.

experientia = 1) *probatio per sensum* = Erfahrung; 2) Beobachtung durch Versuche[286].

experimentum, siehe *experientia*.

explanatio, siehe *expositio*.

expositio = Erklärung 1) von Worten[287]; 2) *secundum principia* = Form der *dilatatio* in *sermo* und *collatio*, welche eine Sache dadurch erklärt, daß sie deren Ursache oder Folgen darlegt[288]; 3) *textus* = a) Form der *dilatatio* in *sermo* und *collatio*, die ein Schriftwort nach dem sensus *litteralis*, *allegoricus*, *anagogicus*, *moralis*, auch *tropologicus* (siehe dort), deutet[289]; b) Texterklärung in schultechnischem Sinn oder *commentarius*, siehe dort[290].

extimator librorum = Abschreiber von Kommentaren zu Lehrbüchern im Auftrag der Universität[291], siehe *stationarius*.

extractio, siehe *abbreviatio*, *compendium*.

extractum, siehe *exceptio*.

extraordinarie 1) *legere* im Gegensatz zu *legere ordinarie* oder *solemniter*; die Verschiedenheit bestand: a) in der Person des Lehrers, je nachdem der *ordinarius* = Magister oder ein Bakkalar las; b) im Lehrstoff, je nachdem es sich um *libri formales* oder *materiales* (siehe dort) handelte; c) in der Zeit, denn an den *dies legibiles* waren die *horae legibiles* den Magistern vorbehalten, während außer den Festtagen die Bakkalare zu den übrigen Stunden, nachmittags und z. T. während der Ferien lasen; d) der Form nach: die Magister lasen *magistraliter*, d. h. sie gingen auf die tieferen Probleme ein, die Bakkalare hingegen mehr

---

283 L. Meier, *Aufzeichnungen*, 205.

284 L. di Fonzo, 176f.; vgl. z. B. G. Abate, *Regestrum*, 125: „Fr. Petrus de Cremona institutus est baccalarius pro exercitio Ferrariae"; 35 (1935) 252: „Fr. Johanninus de Asti institutus est baccalarius pro exercitio theologiae Taurini pro tribus annis. 1491."

285 *Statuta antiqua Col.* n. 18, 12.

286 M. Grabmann, *Mittelalt. Geistesleben*, II, 350; 234; vgl. L. Schütz, 293.

287 F. Ehrle, *Zur Geschichte des Schatzes*, 26.

288 *Ars concionandi*, n. 50, 20.

289 *A. a. O.* n. 46, 19.

290 O. Lottin, *Un Commentaire sur l'Ethica vetus des environs de 1230—1240*, in *RechThéolAncMéd* 6 (1934) 87f.

291 H. Denifle, *Die Statuten der Juristen-Univ. Padua*, 452.

kursorisch; e) der Wertschätzung nach; nur die Vorlesungen der Magister zählten *pro forma* (siehe dort), während die der Bakkalare zwar vorgeschrieben, aber keine eigentlichen Leistungen für die Promotion waren[292]; 2) *disputare*, siehe *disputatio extraordinaria, serotina, ordinaria, matutina, magister praesidens.*

Faba = weiße und schwarze Bohnen, mit denen die *ballota* (siehe dort) vorgenommen wurde[293].

fabulosa quaestio, siehe *quolibet.*

facere librum = ein Buch verfassen[294].

facetia = scherzhafte *quaestio* beim *quolibet* (siehe dort)[295].

facultas = 1) *ars, doctrina, scientia* = Wissensgebiet, Lehrstoff, nämlich *artes liberales*, Theologie, Jurisprudenz und Medizin[296]; 2) Zusammenschluß der Magister und Studenten zu den 4 Fakultäten, unter denen die Artistenfakultät die Grundausbildung gab und auch die Studenten der anderen Fakultäten umfaßte, bis diese durch Doktorpromotion in einer anderen zu dieser übergingen[297]; 3) *collegium, consortium, communitas* = Lehrkörper der Fakultät, resp. dessen Vertreter[298]; 4) Lehrbefähigung; die *facultas docendi ubique locorum* erteilte bei den Mendikanten der Ordensgeneral[299]; 5) Wissensgebiet in der Anordnung einer Bibliothek[300].

fallacia = *paralogismus* = Trugschluß, der a) *simpliciter* oder b) *secundum quid* vorliegen kann[301].

Feriatus dies = vorlesungsfreier Tag[301a].

ferula, esse sub ferula confessoris, siehe *magister iuvenum.*

figurare casum, siehe *lectio magistralis.*

finire librum, siehe *complere.*

flagellum, siehe *disciplina virgae.*

flores = 1) Sammlung von Aussprüchen aus einem Autor; 2) Sammlung von Väteraussprüchen[302].

---

[292] G. Kaufmann, I, 212ff.; H. Felder, 530.

[293] H. Denifle, *Die Statuten der Juristen-Univ. Bologna*, 307; 367.

[294] A. de Poorter, 367.

[295] G. Kaufmann, II, 389.

[296] *A. a. O.*, S. Clasen, *Walram*, 271f.

[297] *A. a. O.*; 265ff.; II, 197; vgl. *Statuta Facultatis artium*, 62, wo von dem *Liber Facultatis artium* die Rede ist, in dem alle erlangten Grade bei der Fakultät einzutragen sind.

[298] *A. a. O.*

[299] R. Pratesi, 322.

[300] A. Walz, *Vom Buchwesen im Predigerorden bis zum Jahre 1280*, in *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, I, 124.

[301] L. Schütz, 299; M. Grabmann, *Die Sophismenliteratur*, 13; 40.

[301a] C. Piana, 59; 110.

[302] M. Grabmann, *Scholastische Methode*, I, 183ff.; II, 86; *Die Geschichte der kath. Theologie*, 134; vgl. F. Ehrle, *Zur Geschichte des Schatzes*, 36; Bonaventura, *I. Sentent.* prooem. q. 4, 14f.

forma: 1) *pro forma* = Redeakte, die als Vorbedingung für die akademischen Grade vorgeschrieben waren und die bei einem Magister geleistet werden mußten[303]; 2) *forma multiplicata* = Ausleihformularien für Bücher der Fakultätsbücherei[304].

formularium = Archiv oder Sammlung von *formatae litterae* = Dokumente[305].

fundamentum = das, worauf sich etwas gründet und ruht; daher: *fundamentum pro veritate conclusionis*[306].

Gallicatus = Prüfling der Pariser Artistenfakultät, der wegen der großen Zahl der Prüflinge in seiner *natio* den Professoren der *natio Gallicana* zum Examen zugewiesen wurde[306a].

generale capitulum, siehe *capitulum*.

generale studium, siehe *studium*.

generalis disputatio = Quolibetdisputation[307].

geomantia = *divinatio ex terra* = Weissagen aus Erde; gehört zu den *artes prohibitae* (siehe dort)[308].

glossa oder *scholion* = kurze Erklärung eines Textes: 1) *interlinearis* = zwischen die Zeilen geschriebene, sehr knappe Erklärungen, bei denen es meist um die *littera* oder den *sensus*, den Wortsinn geht[309]; 2) *marginalis*, siehe *ordinaria*; 3) *ordinaria* oder *marginalis* = kurze Ausführungen am Rand des zu erklärenden Textes, bei denen es um die *sententia* einer Stelle geht[310].

glossatura parva = *glossa ordinaria*[311].

grammatica = 1) Sprachlehre des Lateinischen; 2) die Elemente der Literatur, die später als *humanae litterae* von ihr getrennt wurden[312]. — Jede Kustodie des Franziskanerordens sollte einen Konvent haben, in dem Knaben in der Grammatik unterwiesen wurden, denn Kenntnis der Grammatik war Bedingung für die Aufnahme als Kleriker zum Orden[313].

---

303 S. Clasen, *Walram*, 274.

304 H. Keussen, *Die alte Universität*, 322.

305 E. Ehrle, *Zur Geschichte des Schatzes*, 36; vgl. C. D. Du Cange, sub verbo.

306 A. M. a Vicetia - J. a Rubino, 80; vgl. S. Bonaventurae *Opera omnia* I—IV, wo er bei jeder quaestio die fundamenta den Gründen contra gegenübergestellt.

306a H. Denifle-A. Chatelain, *Auctarium*, XXV.

307 E. Ehrle, *Zur Biographie Heinrichs von Gent*, in *ArchLitKirchGesch* I, 386.

308 M. Grabmann, *Mittelalt. Geistesleben*, II, 395; C. D. Du Cange, sub. verbo.

309 M. Grabmann, *Scholastische Methode*, II, 15.

310 *A. a. O.*; *Die Geschichte der kath. Theologie*, 135.

311 A. Landgraf, *Untersuchungen zu den Eigenlehren Gilberts de la Porée*, in *ZtschKathTheol* 54 (1930) 197.

312 L. di Fonzo, 172.

313 *Constitutiones generales Assisienses anni 1316*, c. 1, 1, 277: „Nullus recipiatur pro clerico, nisi sit competenter instructus in grammatica vel alia facultate"; „Quod si alicubi tales haberi non possunt, non recipiantur ad minus nisi qui sunt

gratia 1) siehe *studens de gratia*; 2) Verleihung von Pfründen an Kölner Kirchen durch die Päpste, siehe *beneficium*; 3) *gratiae lectoribus concessae, gratiae magistrales* = Vergünstigungen der Magister bei den Mendikanten; 1433 werden folgende *gratiae* aufgezählt: a) freie Wahl des Beichtvaters einmal monatlich; b) Erlaubnis, mit einem Gefährten in die Stadt zu gehen, den Ordensgeneral aufzusuchen und benachbarte Provinzen zu besuchen; c) einen Mitbruder zu seiner Verfügung zu haben; d) Vollmacht, jede Einladung zu predigen anzunehmen; e) eine eigene Zelle und Erlaubnis, sie mit eigenen Almosen instandzuhalten und auszuschmücken; f) dort mit 2 oder 3 Ordens- oder Weltleuten zu essen und zu trinken; g) Erlaubnis, sich einen Diener zu halten; h) Erlaubnis, Almosen beim *procurator* des Hauses zu deponieren und sie zu gebrauchen; i) mit geistlichen oder weltlichen Fürsten und eigenen Verwandten zu essen, zu trinken, sie zu besuchen und bei ihnen zu wohnen; j) Klarissenklöster zu besuchen[314]; 4) *gratiae studentium* = Privilegien der Studenten in den Mendikantenorden, vor allem Befreiung vom Chordienst und eigene Zelle[315].

gratiarum actio = 1) letzter Teil aller Prinzipien[316]; 2) letzter Teil der *resumpta* (siehe dort)[317].

guarnire librum = ein Buch verzieren[318].

gymnasium litteraturae = Schule[319].

Haedulina pergamena = Pergament, das von jungen Ziegenböckchen gewonnen wurde, d. h. feines Pergament[320].

haeresis = Irrlehre; es gab strenge Bestimmungen der Orden und Kirche gegen jene, die irrige Lehre vortragen. Daher vor gewissen feierlichen Disputationen die *protestatio* (siehe dort), die sich inhaltlich zuweilen auch in Schriften findet[321].

---

discretorum iudicio habiles ad praedicta"; vgl. G. Abate, *Constitutiones provinciales Tusciae*, 571: „Item, fuit ordinatum et mandatum, quod in qualibet custodia huius provinciae constituatur unum studium pro grammatica in illo conventu, qui erit magis capax et idoneus omnibus pensatis ad recipiendum iuvenes illius custodiae instruendos et erudiendos in rudimentis parvis, principis [!] grammaticalibus cum Doctrinali, et conveniat custos respective cum guardianis de necessariis pro talibus iuvenibus ad conventum deputatum deportandis, et super hoc diligenter invigilent custodes et guardiani."

[314] R. Pratesi, 324f.; vgl. *Constitutiones Narbonenses*, 16, 57.

[315] T. Käppeli, *Acta capitulorum provinciae Lombardiae et Lombardiae inferioris*, in *ArchFrPraed* 11 (1941) 147.

[316] S. Clasen, *Walram*, 267; 280; 291; 297f.; Beispiel dafür: *a. a. O.*, 367.

[317] *A. a. O.*, 317.

[318] F. Ehrle, *Zur Geschichte des Schatzes*, 35.

[319] M. Grabmann, *Scholastische Methode*, I, 229.

[320] F. Ehrle, *Zur Geschichte des Schatzes*, 351.

[321] *Constitutiones generales Benedictinae anni 1336*, c. 10, 1, 353: „Porro, quia nonnulli dicti Ordinis, habitum religionis eiusdem portantes, sed a puritate et communitate ipsius recedentes, procurante satore malorum, sub simulata quadam

homilia = *praedicatio de toto evangelio* = Behandlung einer ganzen Perikope; sie sei mehr für die *lectio* als für den *sermo* geeignet[322].

honores, exemptiones gradus, privilegia, indulta ratione magisterii = Magisterwürde und -rechte[323].

hora legibilis, non legibilis = Vorlesungszeit für den Magister, bzw. für den Bakkalar[323a].

horoscopica scientia = Wahrsagen aus dem Geburtsdatum und den Sternbildern, siehe *astrologia, magia*.

hydromantia = Wahrsagen aus dem Wasser, siehe *magia*.

Idiota = ungebildet = 1) *sine litteris* = ohne Kenntnis des Lateins, Gegensatz zu *clericus* (siehe dort), 2) *nondum lacte philosophicae doctrinae irrigatus* = ohne philosophische Vorbildung[325].

illuminare, illuminatio, illuminatura = ein Buch mit gemalten Initialen ausschmücken[326].

imaginatio 1) = Meinung anderer Autoren; 2) *conclusionis* Inhalt und Bedeutung einer *conclusio* werden weiter geklärt und durch ihre Begründung vertieft[327].

immatriculatio = Eintragung in das Register der Universität, die jeder Student vollziehen mußte; die Studien der Mendikanten waren als solche der Universität angeschlossen, nahmen an den feierlichen Akten der Universität teil und ließen ihre Mitglieder nur eigens immatrikulieren, um die Universitätsprivilegien zu erhalten oder um sie später zur Promotion gelangen zu lassen[328]. Die Immatrikulationspflicht galt auch für auswärtige Magister, die in Köln lesen wollten[329].

immunitas 1) *fori* = Freiheit vom weltlichen Gericht oder Recht auf geistliche Gerichtsbarkeit, das allen Angehörigen der Universität,

---

sanctitatis specie, damnatas per sacrosanctam Ecclesiam haereses dogmatizare, praedicare, defendere et approbare praesumunt, suaque doctrina et praedicatione sacrilega et perversa corda simplicium damnabiliter corrumpere et depravare conantur, districte praecipimus, ut contra tales et quoscumque alios dicti Ordinis fratres, qui talia verbo vel scripto praesumpserint, sicut contra haereticos debite procedatur, et contra fautores, defensores et receptatores eorum procedi debeat iuxta canonicas sanctiones."

[322] *Ars concionandi*, n. 21, 13.

[323] R. Pratesi, 324.

[323a] *Statuta antiqua Col.* n. 22f., 12; F. Gescher, 71f.

[324] z. B. G. Abate, *Regestrum*, in *MiscFranc* 38 (1938) 533: „Fr.... De Florentia collocatus est Bergami usque ad capitulum generale proximum futurum pro studente in humanis litteris. Datum Brixiae, 15 julii 1492."

[325] F. Pelster, *Ein Schulbücherverzeichnis aus der Mindener Dombibliothek in der Mitte des 13. Jahrhunderts*, in *Scholastik* 16 (1941) 545; H. Denifle, *Die Statuten der Juristen-Univ. Padua*, 421; L. Schütz, 364.

[326] F. Ehrle, *Zur Geschichte des Schatzes*, 43; 362; A. de Poorter, 357.

[327] J. Lechner, *Franz von Perugia*, 38.

[328] S. Clasen, *Walram*, 269ff.

[329] *A. a. O.*, 76.

selbst deren Dienern zustand[330]; 2) *lectoribus concessa* = Privilegien der Lektoren in den Mendikantenorden[331], siehe *gratiae lectoribus concessae.*

impossibile = Art von Sophisma; in dem man eine Reihe von Sätzen sucht, die nach allgemeiner Anschauung unmöglich zu beweisen sind, weil ihr kontradiktorisches oder konträres Gegenteil evident ist[332].

impugnatio = siehe *reprobatio.*

inceptio = 1) *determinatio* = Promotion zum *magister artium*, die bestand a) aus einer Lesung über eins der Lehrbücher, das er in *tractatus* und diese wiederum in *capita* einzuteilen hatte; b) *quaestionem movet* und *determinat* = Frage aufstellen und entscheiden, wodurch er sein Magisteramt erstmalig ausübt[333]; 2) *pro gradu baccalarii* = (in uneigentlichem Sinne) Promotion zum Bakkalar der Freien Künste[334]; 3) überhaupt in einer Fakultät die Magisterwürde erwerben[335].

inceptor = *baccalarius formatus* der Theologie, der seine Sentenzenlesung beendet hat, zumal jener, der den Magistertitel aus irgendeinem Grund nicht erworben hat, z. B. *venerabilis inceptor* = Ockham[336].

incorporare = 1) Immatrikulation des einzelnen Studenten; 2) Inkorporation der Ordensstudien der Mendikanten in die Universität[337]; 3) einer Provinz, Kustodie und einem Heimatkonvent zuweisen[338], siehe *conventus nativus.*

indictio = Zeitabschnitt von 15 Jahren, wobei die beigefügte Ordnungszahl angibt, um welches Jahr in diesem Zyklus es sich handelt. Ursprünglich bezeichnete dieser Zeitabschnitt eine 15-jährige Grundsteuerperiode[339].

indulgentiae magistris concessae = vom Hl. Stuhl den Lektoren der Mendikantenorden verliehene Privilegien[340], siehe *gratiae magistrales.*

infirmare = Gegensatz zu *confirmare* (siehe dort) = eine These als falsch dartun[341].

---

330 H. Keussen, *Die alte Universität*, 159f.

331 R. Pratesi, 318f.

332 M. Grabmann, *Die Sophismenliteratur*, 6.

333 A. Lang, *Johann Müntzinger, ein schwäbischer Theologe und Schulmeister am Ende des 14. Jahrhunderts*, in *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, 1202; vgl. z. B. *Annales Facultatis artium*, fol. 2 r; 20 r; G. Kaufmann, II, 314.

334 *Annales Facultatis artium*, fol. 32v: „Item sub venerabili viro magistro Johanne Custodis [1421] inceperunt pro gradu baccalariatus Johannes Grueninghen, Wesselus de Brilon, Henricus Mollenhem, Johannes de Mechelinia, Johannes Aucupis, Engelbertus Been, Eustatius de Aerstor."

335 S. Clasen, *Walram*, 302.

336 F. Pelster, *Handschriftliches zu Skotus*, 15; S. Clasen, *Walram*, 303.

337 L. Meier, *Die Statuten*, 85; G. Löhr, *Die Kölner Dominikanerschule*, 70.

338 C. Piana, 19.

339 N. Nilles, *Die Datierung des Liber sextus Bonifaz VIII. iuncta glossa*, in *ZtschKathTheol* 25 (1901) 23.

340 R. Pratesi, 322.

341 A. Landgraf, *Zur Technik*, 182.

informare = *docere* = unterrichten, Vorlesungen halten[342].
infula doctoratus, insignia magistralia = Magisterwürde[343].
insolubile = 1) Art von Sophisma, beruhend auf innerlich nicht notwendigen Sätzen, deren kontradiktorisches Gegenteil durch eine Reihe scheinbar richtiger Schlußsätze bewiesen wird; 2) nicht zu lösendes Dilemma[344].
instantia = Einwand gegen eine Behauptung[345].
institutio ad lectoriam, siehe *assumptio imperfecta*.
instrumentum = Aktenstück über gemachte Aussagen[346].
intentio = *littera* = Wortsinn eines Textes[347].
interemptio = Verneinung einer These[348].
interlinearis = 1) zwischen die Zeilen geschrieben, z. B. *glossa interlinearis*; 2) in einen Text hineingeschrieben[349].
interpolatio = Einschub, meist von zweiter Hand[350].
interpretatio = 1) *commentarius* im Sinne von *lectio*, bei der es um die Beleuchtung und Erklärung des Textes geht[351]; 2) Form der *dilatatio* in *sermo* und *collatio*, die eine Bezeichnung mit Erklärungen anerkannter Autoritäten zu klären sucht, besonders um Eigennamen im wörtlichen oder moralischen Sinn zu deuten[352].
intimatio = Einladung der Studenten zur Teilnahme an den akademischen Redeakten[353].
intitulatio 1) — Immatrikulation[354]; 2) *libri* = ein Buch mit Übersichten und Initialen versehen[355]; 3) *quaestionis* = Aufwerfen der Frage zur Disputation durch den Magister, siehe *titulus*.
intrare 1) = als Deputierter einer Fakultät an der Wahl des Rektors teilnehmen[356]; 2) *scholam* = die Vorlesung beginnen[357].
introductio, siehe *introitus*.

---

[342] L. Meier, *Quomodo mira quaedam*, 169.
[343] G. Abate, *Regestrum*, 134f.; 389.
[344] M. Grabmann, *Die Sophismenliteratur*, 6; *Mittelalt. Geistesleben*, I, 116; vgl. G. Kaufmann, I, 60; *MiscFranc* 47 (1947) 485.
[345] St. Axters, 345; M. Grabmann, *Scholastische Methode*, II, 519.
[346] E. Pásztor, 266.
[347] M. Grabmann, *Mittelalt. Geistesleben*, I, 240.
[348] M. Grabmann, *Scholastische Methode*, II, 559.
[349] J. Klein, *Bemerkungen*, 65.
[350] St. Axters, 167.
[351] F. Ehrle, *Zur Geschichte des Schatzes*, 26; M. Grabmann, *Scholastische Methode*, II, 15.
[352] *Ars concionandi*, n. 43, 17.
[353] F. Gescher, 82.
[354] *Statuta antiqua Col.* n. 1, 8.
[355] A. de Poorter, 357.
[356] H. Keussen, *Die alte Universität*, 123.
[357] H. Denifle, *Die Statuten der Juristen-Univ. Bologna*, 333.

introitus 1) = *introductio, accessus, prologus* = Einleitung, Prolog[358]; 2) *iucundus* = Zu Paris Zahlung eines Franken durch den jungen Magister, der zum ersten Male an der Fakultätsversammlung teilnimmt[358a]; 3) *universitatis* = Immatrikulationsgebühren[359].

inventarium 1) Aufzeichnung, Katalog jeglicher Art; 2) *librorum, bibliorum* = Bücher-, Bibliothekskatalog[360].

inventio = selbständiges Suchen und Finden von Erkenntnissen im Gegensatz zur *disciplina* (siehe dort)[361].

investitura novi rectoris = Amtsantritt des neuen Universitätsrektors, welcher durch Übergabe des Siegels geschah[362].

iuramentum = 1) Eid bei der Immatrikulation, welcher sein konnte a) *in forma* = vollständiger Eid dem Wortlaut nach, der auch alle Rechte und Privilegien der Universität gewährte; b) *incompletum, imperfectum, more nobilium sive illustrium*, der von den Söhnen Vornehmer, die sich nicht auf immer binden wollten, abgelegt wurde ohne die Worte *ad quemcumque statum devenerit*; er gab zwar Recht, Vorlesungen zu hören, den Redeakten beizuwohnen und mit den Immatrikulierten zu verkehren, verlieh aber nicht die anderen Rechte und Privilegien[363]; 2) Eid vor Erlangung akademischer Grade[364]; 3) Eid bei der *receptio* eines neuen Magisters in die Fakultät[365]; 4) Eid bei Übernahme von Universitätsämtern[366]; 5) *statuti paupertatis* = Aussageeid der armen Studenten zu Paris, daß sie jährlich nicht einmal 5 fl. zu verbrauchen hatten[366a].

iuvenis, schola iuvenum 1) = Schüler der Grammatik; 2) = Artisten[366b].

Labor = Arbeit; die Vorschrift der Franziskanerordensregel „zu arbeiten", erklären die ersten Statuten[367]: „Kleriker und Laien sollen durch ihre Oberen angehalten werden zum Schreiben, Studieren und anderen ihnen angemessenen Arbeiten".

---

[358] F. M. Henquinet, *Les écrits du Frère Guerric de Saint-Quentin*, in *RechThéolAncMéd* 6 (1934) 190; P. Glorieux, *Odo Gallus*, a. a. O. 423; S. Clasen, *Walram*, 265.

[358a] H. Denifle-A. Chatelain, *Auctarium*, XLIX.

[359] H. Denifle, *Die Statuten der Juristen-Univ. Bologna*, 268.

[360] F. Ehrle, *Zur Geschichte des Schatzes*, 17; *Die historischen Handschriften*, 191; H. Keussen, *Die alte Universität*, 319.

[361] M. Grabmann, *Mittelalt. Geistesleben*, I, 249.

[362] *Statuta antiqua Col.* n. 43, 16.

[363] H. Keussen, *Matrikel*, I, 33.

[364] *Statuta antiqua Col.* n. 33, 14; *Statuta Facultatis artium*, 64f.; S. Clasen, *Walram*, 275ff.; 301f.

[365] S. Clasen, *Walram*, 303; 76.

[366] z. B. *Statuta Facultatis artium*, 64f.; H. Keussen, *Die alte Universität*, 127.

[366a] H. Denifle-A. Chatelain, *Auctarium*, XLVII.

[366b] C. Piana, 59; 61; 78.

[367] *Constitutiones generales Narbonenses* c. 6, 1, 69; *Assisienses anni 1340*, c. 6, 1, 116; *Lugdunenses anni 1351*, c. 6, 1, 260.

laureare = *per biretum caput doctorandi ornare* = mit dem Doktorhut auszeichnen, d. h. zum Magister machen[366].

lectio = Vorlesung (in diesem Sinn gebraucht seit dem 13. Jahrhundert, vorher bezeichnet es auch das Lesen des Schülers); 2) = zu erklärender Text; 3) = feststehender Text oder *verbum lectionis* im Gegensatz zum fragwürdigen Text oder *verbum disputationis*[367]; 4) *magistralis* = Vorlesung eines Magisters, die auch *lectio ordinaria* genannt wird[368]; bei den Juristen schließt sie folgende Stücke in sich: a) *praemittere* = Einleitung über das betreffende Gesetz; b) *scindere* = Bedeutung der Begriffe und Scheiden der Materie; c) *casum figurare* = Darlegung des Rechtsfalles; d) *perlegere* = Lesen des Gesetzes; e) *dare causas* = mit Rechtsgründen die Entscheidung belegen; f) *connotare, obiicere* = Beibringen von Glossen für und wider[368a]; 5) *extraordinaria* = Vorlesung eines *lector secundarius*, d. h. Bakkalars[369]; 6) *graeca* = Kommentierung griechischer Autoren, z. B. in der Medizin[370]; 7) *ordinaria*, siehe *lectio magistralis*.

lector = ursprünglich ein Dozent, der die Lehre eines andern entwickelt als Kommentator; später der, welcher eine Lehrtätigkeit ausübt[371], nämlich: 1) *bibliae* = der die Hl. Schrift erklärt[372]; 2) *bullatus*, siehe *magister bullatus*; 3) *conventus* = Leiter des Konventsstudiums, an dessen Vorlesungen neben den Studenten im engeren Sinne die ganze Klostergemeinde teilnahm[373]; 4) *graduatus* = Lektor mit akademischer Lehrbefähigung, nämlich a) *primarius* = Magister der Theologie; b) *secundarius* = Bakkalar der Theologie[374]; 5) *non graduatus* = ohne akademische Lehrbefähigung, die nach Beendigung ihres passiven Studiums praktische Lehrtätigkeit ausübten, ehe sie zur Erlangung der Grade zur Universität übersiedelten[375]; 6) *primarius*, siehe *graduatus*; 7) *principalis* = *magister regens in studio generali* = mit aka-

---

[368] R. Pratesi, 322; S. Clasen, *Walram*, 264; 273f.

[368a] G. Kaufmann, II, 347f.

[369] H. Felder, 369; *Annales Facultatis artium*, fol. 29v: „Item conclusum fuit per plenam congregationem magistrorum facultatis artium, quod nullus qui legerit in bursa in mathematica debet audientibus stare pro forma, sed tamen causa informationis nihilominus [?] possunt audire, et hoc fuit conclusum 3. februarii [1420]."

[370] R. Heiss, *Der Aristotelismus in der Artisten-Fakultät der alten Universität Köln*, in [H. Graven], *Festschrift*, 250.

[371] H. Felder, 358; 368; M. Grabmann, *Scholastische Methode*, II, 15.

[372] G. Abate, *Regestrum*, in *MiscFranc* 36 (1936) 220: „Fr. Silvester de Venusio institutus est lector bibliae pro conventu Placentiae et applicatum est officium conventus Mediolani [1488]."

[373] H. Felder, 367; G. Abate, *Regestrum*, 125.

[374] L. Meier, *De schola*, 355; *Studien zur Franziskanertheologie an den Universitäten Leipzig und Erfurt*, in *FranzStud* 20 (1933) 271; L. di Fonzo, 179; S. Clasen, *Walram*, 298.

[375] L. di Fonzo, 179.

demischer Lehrbefähigung an einem Generalstudium des Ordens[376]; 8) *publicus*, siehe *graduatus*; 9) *regens* = Magister an einem inkorporierten Generalstudium[377]; 10) *secundarius*, siehe *graduatus*; 11) *saecularis* = Lektor, der nicht zur Ordensfamilie, sondern zum Weltklerus gehörte, aber im Ordensstudium las, z. B. Robert Grosseteste, der als erster Lektor im Konvent zu Oxford Vorlesungen hielt[377a]; 12) *stipendiatus* = besoldeter Lektor, z. B. bei den Juristen für Dekrete, Dekretale und *iura nova*[378].

lectoria oder *officium lectoris*, siehe *lectura*.

lectura = 1) Lehrtätigkeit[379]; 2) = *lectio* = Vorlesung über einen Text[380]; 3) siehe *commentarius*.

legare librum oder *donare* = ein Buch schenken[381].

legere 1) *ad pennam* = diktieren; 2) *cursorie* = als Bakkalar lesen[382]; 3) *magistraliter* oder *solemniter*, siehe *lectio magistralis*; 4) *ab aliquo* = sich unterrichten lassen, Vorlesungen hören; 5) *alicui* (scl. *auctorem*) = Vorlesungen halten über einen Autor; 6) *auctorem* = das Buch eines Autors (privatim) lesen[383]; 7) *in conventu*, siehe *lector conventus*; 8) *extraordinarie*, siehe *extraordinarie*.

leges, siehe *baccalarius legum*.

libellus 1) = kleineres Buch; 2) *auctoritatum*, siehe *flores*.

liber 1) = (stoffliches) Buch[384]; 2) = Teil eines *opus*[385]; 3) = zu kommentierendes Buch; die Lehrmethode der mittelalterlichen Universitäten bestand weitergehend im Kommentieren von Lehrbüchern[386]; 4) *apocryphus* = fälschlich einem Autor zugeschriebenes Buch[387]; 5) *authenticus* = zu Recht dem Verfasser zugeschriebenes Buch[388];

---

[376] L. Meier, *De schola*, 357; vgl. *Constitutiones Perpinianenses anni 1331*, c. 9, 11 ad 4, 515.

[377] G. Abate, *Regestrum*, 125f.: „Magister Rainaldus de Cotignola institutus est lector regens conventus Bononiae 1491."

[377a] C. Piana, 115; vgl. *LexTheolKir* IV 712.

[378] G. Kaufmann, II, 338ff.

[379] *Constitutiones Benedictinae anni 1336*, c. 9, 19, 350: „Cum autem huiusmodi fratres assumpti fuerint ad magisterium et in universitate sua perfecerunt cursum suum, fiant lectores alibi in locis solemnibus, ut in lectura valeant utiliter occupari"; vgl. *Assisienses anni 1340*, n. 7, 255.

[380] L. Meier, *Zum Schrifttum des Minoriten Kilian Stetzing*, in *RechThéolAncMéd* 10 (1938) 189.

[381] A. de Poorter, 366.

[382] L. Meier, *De anonymo quodam Sententiario Erfordiensi OFM saec. XIV.*, in *Ant* 8 (1933) 87; vgl. H. Felder, 530.

[383] M. Grabmann, *Scholastische Methode*, I, 315; II, 14.

[384] L. Schütz, 384.

[385] M. Grabmann, *Mittelalt. Geistesleben*, II, 526.

[386] G. Kaufmann, II, 314.

[387] L. Schütz, 444; M. Grabmann, *Scholastische Methode*, II, 201.

[388] *A. a. O.*

6) *canonicus* = zur Hl. Schrift gehörendes Buch[389]; 8) *conventus nativi* = dem Heimatkonvent gehörendes Buch; da bei den Mendikantenorden der Heimatkonvent, die Heimatkustodie und die Heimatprovinz ihre Studenten an der Universität mit Büchern versorgen mußten, sollten sie nach deren Tod wieder an diese zurückfallen und stets deren Eigentum bleiben[390]; 8) *custodiae nativae*, siehe *conventus nativi*; 9) *decedentis*, siehe *conventus nativi*; 10) *duplicatus* = Buch-Dublette[391]; 11) *extraordinarius*, siehe *ordinarius*; 12) *formalis* = für die Erlangung der Grade vorgeschriebenes Buch; hier wurde der Text des Buches selbst der Vorlesung zugrunde gelegt[392]; 13) *legum* = Privilegien-, Eid- und Statutenbuch des Kölner Universitätsrektors[393]; 14) *materialis* = von der Studienordnung, aber nicht zur Erlangung vorgeschriebenes Buch; bei ihm wurde ein Kommentar zum Buch interpretiert[394]; 15) *nationis* = Buch, das die Statuten und Privilegien der *natio* und der Universität enthielt[394a]; 16) *ordinarius* = vom Ordinarius zu erklärendes Buch; a) es wurde von einem Magister behandelt, während über die *extraordinarii* Bakkalare lesen durften, siehe *lector graduatus*; b) seine Vorlesungszeit waren die *horae legibiles* = Vorlesungszeiten der Magister, während die *extraordinarii* in den übrigen Zeiten, selbst nachmittags und in den Ferien behandelt wurden; c) es wurde *magistraliter* behandelt, d. h. der Text selbst wurde zugrunde gelegt, während die *extraordinarii* kursorisch, d. h. an Hand eines Kommentars besprochen wurden; d) es mußte *pro forma*, um die Bedingungen zur Erlangung akademischer Grade zu erfüllen, gehört, resp. gelesen werden[395]; 17) *originalis* = vom Verfasser stammendes, nicht durch andere bearbeitetes Buch[396]; 18) *provinciae* = einer Ordensprovinz gehörendes Buch, von der Provinz entliehenes oder auf Kosten der Provinz erworbenes Buch, das beim Tod des benutzenden Studenten oder Magisters an die Provinz zurückfiel, selbst wenn der Verstorbene zu einer fremden Provinz versetzt worden war[397];

---

[389] *A. a. O.*

[390] *Constitutiones Benedictinae anni 1336*, c. 11, 2, 355: „Libri vero fratrum decendentium, quos ipsi fratres, dum viverent, a communitate provinciae vel custodiae vel conventus habuerunt, libere ad illam communitatem a qua eos habuerunt, revertantur"; vgl. *Assisienses anni 1340*, n. 7, 255; *Farnerianae anni 1354*, c. 3, 13, 92f.; *Barcinonenses anni 1451*, in *ArchFrancHist* 38 (1945) 132; G. Abate, *Constitutiones provinciales Tusciae*, c. 3, 8f., 37.

[391] *Constitutiones Assisienses anni 1279* rub. 6, 24a, in *ArchFrancHist* 34 (1941) 81.

[392] G. Kaufmann, II, 326f.; vgl. *Statuta reform. Facultatis artium*, 298.

[393] H. Graven, 387.

[394] *Statuta reform. Facultatis artium*. 297.

[394a] H. Denifle-A. Chatelain, *Auctarium*, IX.

[395] K. Kaufmann, II, 342f.; vgl. *Annales Facultatis artium*, fol. 32r.

[396] L. Schütz, 444.

[397] *Constitutiones Narbonenses* rub. 6, 25, 73: „Si contingat aliquem fratrem transferri de una provincia ad aliam ad morandum, libros sibi concessos ad usum

19) *receptoris* = Buch, in welchem die Einnahmen und Ausgaben der Pariser Fakultäten eingetragen wurden[397a]; 20) *statutorum facultatis, universitatis* = Fakultäts-, Universitätsstatuten[398].

libertas = *gratia* = *exemptio* = *privilegium* = Privileg, z. B. *libertates doctoribus, lectoribus, magistris concessae*[399].

librarius = 1) *qui libros custodiunt* = Bibliothekar, der eine Bibliothek leitet, Bücher kauft und verkauft[400]; 2) Buchschreiber, der die Notizen des *notarius* (siehe dort) sorgfältiger und ausführlicher schreibt; *notarius* und *librarius* sind verschiedene Personen; 3) *notarius*; da zuweilen bei *collationes* und *disputationes* mehrere *notarii* Aufzeichnungen machten, ist eine abweichende Überlieferung dieser Akten verständlich[401].

libreria = Bibliothek, die 1) *publica* = allgemein zugänglich, öffentlich; b) *secreta* = privat sein kann[402].

licentiare = die *licentia* (siehe dort) erteilen.

licentia 1) *doctorandi* = die von der Universität erteilte Erlaubnis, den Doktorgrad in einer der 4 Fakultäten zu erwerben[403]; 2) *seu facultas docendi ubique locorum* = die vom Ordensgeneral erteilte Erlaubnis, überall in den Generalstudien zu lehren[404].

gliare librum = ein Buch einbinden[405].

litterae = 1) Buchstabe, Wort; sie können sein a) *intelligibiles* oder *scriptura formata* oder Schönschrift; b) *inintelligibiles* = Schnellschrift[406]; c) *cursivae*, siehe *inintelligibiles*; d) *legibiles* = Buchschrift[407], siehe *intelligibiles*; 2) Lesart, Text; 3) wissenschaftliches Werk, z. B. *littera Magistri*[408]; 4) grammatikalischer Sinn oder Wortsinn einer Schrift

---

possit habere, post mortem vero suam libri scripti vel empti de eleemosyna ad illam provinciam revertantur, ad quam dicta eleemosyna pertinebat"; vgl. *Assisienses anni 1316*, c. 6, 33, 293: — *Narbonenses*, rub. 6, 26, 74: „Et ut hoc melius observetur, fratres qui transferuntur, relinquent in scripto nomina suorum librorum ultra quartam partem marchae ministris illis, de quorum administrationibus transferuntur"; vgl. *Assisienses*, a. a. O. 293f.

[397a] A. Denifle-A. Chatelain, *Auctarium*, X.

[398] L. Meier, *Die Statuten*, 95.

[399] R. Pratesi, 318ff.; C. Piana, 27.

[400] A. Landgraf, *Die Technik*, 181, 187; *Statuta antiqua Col.* n. 36, 15.

[401] *A. a. O.*

[402] F. Ehrle, *Die historischen Handschriften*, 490f.

[403] *Statuta Facultatis artium*, 68f.; *Statuta reform. Facultatis artium*, 307; G. Kaufmann, II, 301f.; 310ff.; S. Clasen, *Walram*, 274f.

[404] R. Pratesi, 322.

[405] A. de Poorter, 357.

[406] S. Thery, *L'autographe de S. Thomas conservé à la Biblioteca Nazionale de Naples*, in *ArchFrPraed* 1 (1930) 69[1].

[407] F. Ehrle, *Das Studium der mittelalterlichen Scholastik*, in *ZtschKathTheol* 7 (1883) 20.

[408] L. Schütz, 448.

oder eines Textes[409]; daher *litteralis expositio, sensus* = Wortsinn der Hl. Schrift als Ausgangspunkt für deren geistiges Verständnis[410]; 5) Kenntnis des Lateinischen Studiums[411]; 6) *praeceptoriae* (siehe dort) *testimoniales* = Zeugnis a) *de bona et honesta conversatione atque profectu studii* = Zeugnis über Führung und Studienfortschritt[412]; b) Reiselizenz[413], siehe *oboedientiales litterae*; c) Bescheinigung der Armut zwecks Befreiung von den Immatrikulationsgebühren[414]; d) *de libris auditis* = Liste der besuchten Vorlesungen; in Paris stellte der Student selbst eine Liste der Bücher mit den Professoren auf, bei denen er sie gehört hatte, und beeidigte dann diese Angaben[414a].

litteratus = *clericus* = jeder, der *instructus in grammatica* =Kenntnisse der Grammatik hat[415].

lividus = schwarzes Tuch als Bucheinband[416].

locale studium, siehe *conventualia studia*.

locatio = 1) Reihenfolge der Promotion[416a]; 2) Promotion überhaupt[417].

locus = Ort: 1) = Erkenntnisquelle (Aristoteles), z. B. *loci dialectici* = Logikkompendium[418]; 2) *nativus*, siehe *conventus nativus*; 3) *solemnis* = Generalstudium[419].

logica = *vetus et nova logica Aristotelis* = gesamte Logik nach Aristoteles[420].

logicale studium = Logikstudium der Mendikanten konnte erst begonnen werden nach 2 Ordensjahren und ausreichenden Kenntnissen der Grammatik[421].

---

409 M. Grabmann, *Scholastische Methode*, II, 15.

410 *Ars concionandi*, n. 46, 19; S. Bonaventurae *Hexaem.* c. 13, n. 11, 389; *Breviloquium*, prol. § 4, 205.

411 S. Clasen, *Der hl. Bonaventura und das Mendikantentum. Ein Beitrag zur Ideengeschichte des Pariser Mendikantenstreites (1252—1272)*, in *Franziskanische Forschungen, Heft* 7 (Werl/Westf. 1940) 74f.

412 R. Pratesi, 317.

413 Th. Käppeli, *Acta* 145.

414 H. Keussen, *Matrikel*, I, 28.

414a H. Denifle-A. Chatelain, *Auctarium* XXIX f.

415 H. Felder, 334ff.

416 E. Ehrle, *Die kirchenrechtlichen Studien Peters von Luna*, 517.

416a *Constitutiones Benedictinae anni 1336*, c. 9, 16, 349: „In quolibet autem eorum trium vel proxime dictorum studiorum [generalium] ille prior ad magisterium praesentetur, qui prior in eisdem studiis fuerat in lectura Sententiarum"; *Annales Facultatis artium*, fol. 33r: „Item, in crastino Purificationis beatae Virginis Mariae fuit congregatio facultatis artium ad eligendum tentatores qui tentarent baccalarios volentes se praesentare ad tentamen pro gradu magisterii in artibus et praesentaverunt se subscripti qui etiam hoc ordine fuerunt locati . . ."

417 *Statutae reform. Facultatis artium*, 307.

418 M. Grabmann, *Mittelalt. Geistesleben*, II, 234; *Sophismenliteratur*, 12.

419 *Constitutiones Benedictinae anni 1336*, c. 9, 19, 350.

420 L. di Fonzo, 172.

421 G. Löhr, *Die Kölner Dominikanerschule*, 74 bringt einen Beschluß des Generalkapitels von 1346: „Ordinamus quod nullus ad studium logicale mittatur, nisi saltem in ordine duobus annis fuerit religiose conversatus vel alias in saeculo

Magia, magica scientia gehört zu den *artes prohibitae* oder *suspectae* und umfaßt: 1) *nigromantia* = Wahrsagen mit Hilfe von Toten; 2) *geomantia* = Wahrsagen aus der Erde; 3) *hydromantia* = Wahrsagen aus dem Wasser; 4) *aeromantia* = Wahrsagen aus der Luft; 5) *pyromantia* = Wahrsagen aus dem Feuer; 6) *aruspicium* = Wahrsagung aus Eingeweideschau; 7) *horoscopica* = Wahrsagen aus der Geburtsstunde; 8) *augurium* = Vogelflugdeutung; 9) *maleficium* = Zauberei, Hexerei; 10) *sortilegium* = Wahrsagen aus Sprüchen und Versen; 11) *praestigium* = Liebeszauber[422].

magister = Meister: a) Vorgesetzter, Betreuer, z. B. *magister novitiorum, clericorum*; b) Lehrer schlechthin, z. B. *magister cantus*; c) Lehrer mit akademischem Grad des *magisterium* oder *doctoratus*; während es fast stets heißt *magister artium*, gebraucht man *doctor* mehr von dem der Theologie, Jurisprudenz und Medizin. — Man unterscheidet *magister*: 1) *cantus* oder *iuvenum* = Betreuer der Studenten, der über deren Zucht und Ordnung zu wachen hatte, außerdem den Choralgesang lehrte[423]; 2) *cathedratus*, siehe *regens*; 3) *clericorum professorum* = Betreuer der Ordensprofessoren, ,,der ständig deren Lebensweise gewissenhaft überwacht, sie in guten Sitten unterweist, ihre Frechheiten unterdrückt und verhütet sowie sie ohne Unterlaß zur Beobachtung der Ordensregel anleitet''[424]; 4) *incipiens* = Promovend bei der *aula* = Doktorpromotion[425]; 5) *iuvenum* siehe *cantus*; 6) *novellus* oder *novitius* = junger *magister artium*, der nach seiner Promotion das *biennium complere*, d. h. 2 Jahre lang Vorlesungen halten mußte, ehe er durch die *receptio* = Aufnahme in den Lehrkörper der Fakultät dort Sitz und Stimme erhielt[426]; 7) *novitiorum* = Novizenmeister[427]; 8) *magister, praesidens* a) oder *disputans* = Magister, der eine Disputation hält, d. h. leitet, siehe auch *disputatio*; b) *vesperiis* = Leiter der *vesperiae*, wahrscheinlich identisch mit dem *magister, sub quo est vesperiandus*[428]; 9) *qui incipit*, siehe *incipiens*; 10) *regens*, scl. *cathedram* oder *studium* = Professor, welcher kann sein: a) *actu regens* = Professor, der tatsächlich liest[429]; b) *non actu regens* = Professor, der nicht liest: aa) Titular-

---

fuerit in aetate provectus et in grammaticalibus instructus; ad naturarum vero studium nullus admittatur, nisi in grammaticalibus et logicalibus fuerit sufficienter informatus, testimonium lectorum et magistri studentium et sublectoris.“

422 A. Chr. Scheeben, *Die Tabulae Ludwigs*, 249.

423 L. di Fonzo, 178; vgl. G. Abate, *Regestrum*, in *MiscFranc* 38 (1938) 548; C. Piana, 61; 78; 89f.; 93; 111 u. ö.; vgl. 207.

424 *Constitutiones Benedictinae anni 1336*, c. 3, 6ff., 338.

425 *Statuta Facultatis artium*, 68; S. Clasen, *Walram*, 303.

426 *A. a. O.*, 69; *Statuta reform. Facultatis artium*, 310; H. Denifle-A. Chatelain, *Auctarium*, XLIX; G. Kaufmann, II, 192; 331; S. Clasen, *Walram*, 275.

427 A. G. Little, *Fratris Thomae vulgo dicti de Eccleston Tractatus de adventu Fratrum Minorum in Anglia*, c. 15, Manchester 1951, 99.

428 S. Clasen, *Walram*, 285ff.; 305.

429 *A. a. O.*, 303; Salimbene, *Chronica*, 222; 234.

professor; bb) Professor, der zur Zeit keine *lectio ordinaria*, wohl aber *disputationes ordinariae* hält[430]; 11) *regens bursam* = Leiter einer *bursa*[431]; 12) *Sententiarum* oder einfach *Magister* = Petrus Lombardus, bzw. *Libri Sententiarum*; 13) *studentium, studii* = Bakkalar, der für das Studienwesen der Mendikantenstudien in Universitätstädten zu sorgen hatte; er überwacht das Studium der einzelnen Studenten, hält die *repetitiones*, bestimmt nach Verständigung mit dem *lector principalis* die *disputatio*, deren Stoff sowie den *respondens* und *opponens*, nimmt das Examen für die *cursores* ab, erteilt die Erlaubnis, *quaterni* zu schreiben und beschafft die nötigen Bücher oder Abschriften, Pergament, Papier, Tinte, Federn und Licht[432]; 14) *sub quo est vesperiandus* = Leiter der *vesperiae*[433]; 15) *sub quo incipit* = Doktorvater; ist immer *magister regens*[434]; 16) *sub quo legit* (scl. *baccalarius*), siehe *suus*; 17) *suus* = zukünftiger Doktorvater, der das ganze Universitätsstudium eines Studenten betreut; für Theologie-Studenten aus dem Weltklerus mußte dieser dem Weltklerus, für jene aus dem Ordensklerus dem betreffenden Orden angehören, in Paris sollte der *magister suus* bei der Promotion in der Artistenfakultät der gleichen *natio* angehören wie der Promovend[435], jedoch gab es Ausnahmen, siehe *Anglicandus, Gallicatus, Piccardizatus, Normannizatus*.

magistralis: *magistralia dicta, magistralis nota* = Ansicht des Magisters über eine *auctoritas* (siehe dort)[436]; *magistraliter legere*, siehe *lectio magistralis*.

magistrare = zum Magister machen[437].

maior = 1) Obersatz im Syllogismus[438]; 2) Student, der in der Reihenfolge der akademischen Leistungen einem oder den übrigen vorangeht[438a].

maiorennis = großjährig, d. h. 14-jährig oder älter[439].

---

[430] G. Kaufmann, II, 188ff.

[431] *Statuta Facultatis artium*, 70.

[432] H. Denifle, *Constitutiones*, 222f.; H. Felder, 367; 371; P. Glorieux, *Un mémoire justificatif de Bernard de Trilia. Sa carrière à l'université de Paris (1279—1287)*, in *RevSciencPhilThéol* 18 (1929) 48; G. Abate, *Regestrum*, 125; 34 (1934) 82; A. Zumkeller, 54f.; L. di Fonzo, 176; G. Löhr, *Die Kölner Dominikanerschule*, 78; L. Meier, *Aufzeichnungen*, 197.

[433] F. Gescher, 102.

[434] *Statuta Facultatis artium*, 68; *Annales Facultatis artium*, fol. 2r; S. Clasen, *Walram*, 275; 303; 310; 315.

[435] *A. a. O.*, 65; F. Gescher, 76; L. Meier, *Die Statuten*, 94; S. Clasen, *Walram*, 276; vgl. H. Denifle-A. Chatelain, *Auctarium*, XXIXff.

[436] M. Grabmann, *Die Geschichte der kath. Theologie*, 19; A. Landgraf, *Mitteilungen zum Sentenzenkommentar Hugos a. S. Charo*, in *ZtschKathTheol* 58 (1934) 393.

[437] G. Abate, *Regestrum*, in *MiscFranc* 38 (1938) 543f.

[438] L. Schütz, 461; S. Clasen, *Walram*, 288.

[438a] C. Piana, 93.

[439] St. Axters, 181.

maleficium = Zauberei, siehe *magia*.
manuale scholarium = Gebräuche der Studenten der Universität Köln, im Jahre 1490 verfaßtes Buch[440].
massarius = Vermögensverwalter der Universität Bologna [441].
materia = 1) Stoff, Gegenstand; 2) Angelegenheit[442]; 3) *articulus* der *responsio* einer Vesperiendisputation[443].
materialis liber, siehe *liber materialis*.
matricula = Universitätsverzeichnis, in dem alle Magister und Studenten der einzelnen Fakultäten eingeschrieben wurden[444].
maxima = theologische Regel[445].
medicamentarius = Apotheker, siehe *medicina*.
medicina = 1) *medicamentum* = Arzneimittel; 2) Medizin als Wissensgebiet; 3) medizinische Fakultät; 4) Apotheke, weil sie der Aufsicht der medizinischen Fakultät unterstand[446].
meditatio = tieferes, selbständiges Eindringen in eine Sache durch Forschen nach Ursache, Art und Weise[447].
medulla = *abbreviatio* = Abriß einer Schrift[448].
membrum = Teil eines *sermo* oder einer *collatio*, wie er sich durch die *divisio* ergibt[449].
mendicantes = Mendikantenorden der Dominikaner, Karmeliten, Augustinereremiten und Franziskaner. Ihre Studienhäuser in Köln waren der Universität inkorporiert und dadurch die Ordensstudien anerkannt, woher sich die verkürzte Zeit des Universitäts-Theologiestudiums für Mendikanten erklärt[450].
mensa pluvialis = *privatio vini in mensa* als Strafe für Verfehlungen von Ordensstudenten[450a].
meritum = Examensnote[451].
metaphorica expositio = Form der *dilatatio* in *sermo* und *collatio*, die ausgehend von den Eigentümlichkeiten natürlicher Dinge, geistige Wahrheiten anschaulich machen will[452].

---

[440] H. Keussen, *Die alte Universität*, 169.
[441] H. Denifle, *Die Statuten der Juristen-Univ. Bologna*, 276f.
[442] St. Axters, 183ff.
[443] S. Clasen, *Walram*, 205; Beispiel: *a. a. O.*, 170ff.
[444] D. Stöckerl, *Die deutschen Franziskaner auf süddeutschen Universitäten*, in *FranzStud* 13 (1926) 315.
[445] M. D. Chenu, *Un essai de méthode théologique au XIIe siècle*, in *RevSciencPhilThéol* 24 (1935) 259.
[446] H. Keussen, *Die alte Universität*, 273f.
[447] M. Grabmann, *Scholastische Methode*, II, 14; 245.
[448] M. Grabmann, *Mittelalt. Geistesleben*, II, 428.
[449] *Ars concionandi*, n. 6, 9.
[450] *Statuta antiqua Col.* n. 16, 11; G. Kaufmann, II, 215ff.; H. Felder, 327; S. Clasen, *Walram*, 271; 275f.
[450a] C. Piana, 77; 83; 113; vgl. 301.
[451] *Statuta reform. Facultatis artium*, 304
[452] *Ars concionandi*, n. 43ff., 19.

metrum = Merkvers; um dem Hörer gewisse Dinge nachhaltiger einzuprägen, wurden bestimmte Thesen gern in Reimform vorgetragen[453].
miniare = *illuminare* = Handschrift mit Initialen ausschmücken[453a].
minister 1) *generalis* = Ordensgeneral, dem bei den Mendikanten die *studia generalia*; 2) *provincialis* = Provinzial, dem die *studia conventus* unterstellt waren[454].
minor = Untersatz eines Syllogismus, der zusammen mit dem Obersatz dessen *praemissae* = Vordersätze bilden[455].
minorennis = minderjährig, d. h. vor Erreichung des 14. Lebensjahres[456].
missarius = *qui tempus celebrandi sacerdotibus regularibus studentibus assignat*[456a].
monarcha, siehe *rector universitatis*.
moralis expositio = Form der *dilatatio* in *sermo* und *collatio*, die biblische Worte und Vorgänge auf das sittliche Handeln des Menschen deutet, um der Tugend der Liebe, die in guten Werken fruchtbar sein soll, zu dienen[457].
musica 1) *speculativa* = Musiktheorie, die zu den *artes* gehörte; 2) *practica* = Musikunterricht, der zum *trivium* gehörte[458].
mystica theologia = mystische Theologie, Mystik als Lehre gehörte zur Theologie[459].
Natio = 1) rechtlicher Zusammenschluß der Magister und Studenten in den 4 Gruppen *Gallicani*, *Piccardi*, *Normanni*, *Anglicani*, wobei jede Gruppe wiederum in *provinciae* eingeteilt war[460]; 2) *conventus nativus* = Heimatkonvent[461].
nativus 1) *conventus* = Heimatkonvent; 2) *nativa custodia* = Heimatkustodie; 3) *nativa provincia* = Heimatprovinz; durch den Brauch, daß jeder Franziskaner seinen Heimatkonvent, seine Heimatkustodie und -provinz hatte, zu der er zeitlebens gehörte, war bei ihnen eine Art *stabilitas loci* gegeben[462].

---

[453] L. Meier, *Der Sentenzenkommentar des Johannes Bremer*, in *FranzStud* 15 (1928) 164.
[453a] Salimbene, *Chronica*, 181.
[454] G. Abate, *Constitutiones provinciales Tusciae*, c. 6, 9, 40.
[455] L. Schütz, 485.
[456] H. Keussen, Matrikel I, 37*.
[456a] C. Piana, 87.
[457] *Ars concionandi*, n. 46, 19f.; S. Bonaventurae *Hexaem.* c. 13. n. 11, 389; *Breviloqium*, prol. § 4, 205.
[458] W. Kahl, 475.
[459] M. Grabmann, *Scholastische Methode*, II, 96.
[460] L. von Stein, 258f.; vgl. H. Denifle-A. Chatelain, *Auctarium*, XVI; XVIII.
[461] C. Piana, 18f.
[462] L. Oliger, *Matthias Dörings Gutachten über die Franziskanerregel (1451) und observantische Gegenschrift*, in *Franz Stud* 9 (1922) 219f.

naturarum studium = *physica*. Bei den Mendikanten wurde das Studium der Philosophie eingeteilt in: *logica* und *physica* (siehe dort); die *physica* durfte man nur hören, nachdem man die *logica* beendet hatte[463].

necromantia, nigromantia = Schwarzkunst der Totenbeschwörung oder Geisterbeschwörung, um sie sprechen zu lassen[464].

normator, siehe *observator*.

normannizatus = Prüfling der Artistenfakultät zu Paris, der wegen der großen Zahl der Prüflinge in seiner *natio* den Professoren der *natio Normannica* zugewiesen wurde[464a].

nota = *glossa* = kurze Erklärung [465].

notabile 1) *super* oder *in* = Sammlung mehrerer *notae* (siehe dort); 2) *ex* = Auszüge aus einer oder mehreren Schriften[466].

notare 1) = *proprio stilo* niederschreiben im Gegensatz zu *reportare* = von anderen Vorgetragenes mitschreiben[467]; 2) *de officio* = in das Register der Verfehlungen eintragen[467a].

notariatus = Kunst, Briefe abzufassen[468].

notarius 1) *universitatis* = Universitätsschreiber, der Urteile des Rektors aufzeichnet, Universitätsbriefe verfaßt, die Universitätsprivilegien aufzeichnet und Bekanntmachungen publiziert[469]; 2) = Schreiber, der sich Notizen macht *(excipere)*, z. B. bei *disputatio* oder *collatio*; 3) = Schreiber, der den Entwurf für ein Schreiben oder ein Buch verfaßt[470].

notula = 1) Randglossen; 2) zuweilen auch *quaestiones* zu einem bestimmten Lehrbuch[471].

novitius = 1) Novize eines Ordens[472], siehe *magister novitiorum*; 2) neu angekommene Studenten, die immatrikuliert werden[473]; 3) siehe *magister novellus*.

nuntius universitatis = Universitätsbote, der Briefe der Universität oder einzelner Studenten überbrachte[474].

---

463 G. Löhr, *Die Kölner Dominikanerschule*, 74.

464 L. Schütz, 67; A. Dondaine, *Un commentaire scripturaire de Robert de Crémone „Le livre de Iob“*, in *ArchFrPraed* 11 (1941) 129.

464a H. Denifle-A. Chatelain, *Auctarium*, XXV.

465 E. Rathbone, *Note super Johannem secundum magistrum Gilbertum*, in *RechThéolAncMéd* 18 (1951) 205ff.

466 A. Maier, *Handschriftliches*, 229f.

467 A. Hayen, *Thomas a-t-il édité deux fois son Commentaire sur le livre des Sentences*, in *RechThéolAncMéd* 9 (1937) 220f. 467a C. Piana, 82.

468 W. Dersch, *Die Bücherverzeichnisse der Franziskanerklöster Grünberg und Corbach*, in *FranzStud* 1 (1914) 459.

469 *Statuta antiqua Col.* n. 59, 21; H. Denifle, *Die Statuten der Juristen-Univ. Bologna*, 286f.

470 A. Landgraf, *Die Technik*, 181.

471 A. Landgraf, *Sentenzenglossen des beginnenden 13. Jahrhunderts*, in *RechThéolAncMéd* 106 (1938) 36ff.

472 H. Holzapfel, 8. 473 *Statuta antiqual.* n *Co.* 41, 16.

474 *A. a. O.*, n. 36, 15. H. Keussen *Die alte Universität*, 144.

Obiiciens = Gegner bei Disputationen, der seine Gegengründe vorbrachte[475].
oblatare = Einwände erheben (in verächtlichem Sinne)[476].
obligatorium = Disputationsübung auf Grund einer Übereinkunft *(obligatio)*, die festlegte, daß ein bestimmter Satz von vornherein als richtig oder falsch anzusehen sei[476a].
oboedientia = 1) Reiselizenz; 2) Entsendungsschreiben des Provinzials als *litterae testimoniales* für ein Studium generale; hierzu wurde die Zustimmung des Definitoriums gefordert[477].
observator 1) hatte darauf zu achten, wer bei Vorlesungen, Disputationen oder Repetitionen fehlte und ihn aufzuschreiben; 2) *chori* = hatte bei den Mendikanten die beim Chordienst Fehlenden oder gegen die Caeremonien Verstoßenden aufzuschreiben[477a].
officina medicamentarii = Apotheke als Arbeitsstätte[478].
officium divinum = Chorgebet; die Studenten an Generalstudien waren fast ganz davon befreit[479].
obiicere = 1) Einwände erheben[480]; 2) siehe *magistraliter legere.*
opinio suspecta = gefährliche Lehre; nicht nur jene Lehren, die von den Magistern eines Ordens verworfen waren, durften nicht vorgetragen werden, sondern auch keine *singulares* und *calumniabiles*[481].
opponere = Einwände erheben als Aufgabe des Bakkalars bei den Disputationen[482].
opus 1) = *operatio* = Tätigkeit; 2) = *operatum* = Werk; 3) = *liber* = Buch, Schrift[483].
oratio 1) in allgemeinem Sinn: Rede; 2) in grammatikalischem Sinn: Satz; 3) in religiösem Sinn: Gebet[484].
ordinaria disputatio = Disputation unter dem Vorsitz eines Magisters, siehe *disputatio*[485].

---

[475] S. Clasen, *Walram*, 274.

[476] M. Grabmann, *Scholastische Methode*, II, 520.

[476a] C. Prantl, *Die Geschichte der Logik im Abendlande*, Leipzig 1927, IV, 41, wo auch ein Beispiel einer solchen *obligatio* sich findet; H. Denifle-A. Chatelain, *Auctarium*, XXIX.

[477] *Constitutiones Benedictinae anni 1336*, c. 9, 4, 246f.; C. Piana, 79; 107.

[477a] C. Piana, 84; 92; 103; vgl. 304.

[478] H. Keussen, *Die alte Universität*, 273f.

[479] *Constitutiones Parisienses anni 1292*, rub. 6, 20 d, in *ArchFrancHist* 34 (1941) 79; *Assisienses anni 1316*, c. 6, 24, 292; *Sixtinae* c. 17, in *MiscFranc* 45 (1945) 125.

[480] R. Pratesi, 317.

[481] *Constitutiones Narbonenses*, rub. 6, 22, 73; *Assisienses anni 1279, Parisienses anni 1292*, c. 6, 22, 80; *Assisienses anni 1316*, c. 6, 28, 292.

[482] H. Felder, 370; M. Grabmann, *Die Sophismenliteratur*, 30ff.; P. Glorieux, *La Littérature Quodlibétique de 1260 à 1320*, in *Bibliothèque Thomiste* V, Le Saulchoire Kain 1925, 27; S. Clasen, *Walram*, 274.

[483] L. Schütz, 549.

[484] *A. a. O.*, 551.

[485] *Statuta reform. Facultatis artium*, 295.

ordinarius 1) = Magister, siehe *extraordinarie legere, disputare*; 2) *biblicus* = Bakkalar aus einem Mendikantenorden, welcher während eines Jahres die ganze Hl. Schrift kursorisch zu erklären hatte[486].

ordinarium 1) = Schuljahr, wie es von den Statuten als Zeit der Vorlesungen umschrieben war; es zerfiel in a) *studium hiemale* = Winter-; b) *studium aestivale* = Sommersemester[487]; 2) = *lectio ordinaria*, siehe *lectio magistralis*; 3) = vom Erklärer selbst ausgearbeiteter Kommentar zu einem Lehrbuch[488]; 3) = *Caeremoniale continens caeremonias*[488a].

ordinatio = 1) vom Verfasser geschriebener oder diktierter Text, sei er als Autograph oder als Abschrift überliefert[489]; 2) ursprünglicher Text oder Kommentar, wie er den Vorlesungen des Magisters zugrunde gelegen hat[490]; 3) endgültige Fassung, die der Lehrer seinem Kommentar gegeben hat[491].

ordo 1) *baccalariorum* = Reihenfolge der Bakkalare; sie wurde bei den Theologen durch den Zeitpunkt der Sentenzenerklärung bestimmt[492]; 2) *capituli* = logischer Zusammenhang eines Abschnittes mit dem vorhergehenden[493]; 3) *iudiciarius* = Prozeßordnung im kirchenrechtlichen Sinne[494]; 4) *magistrorum* = Reihenfolge der Magister; sie wurde durch den Zeitpunkt der Promotion bestimmt[495]; 5) *mendicantium* = Mendikantenorden, siehe *mendicantes*; 6) *processus* = Darstellungsmethode[496]; 7) *religiosus* = Orden als religiöse Gemeinschaft; 8) = *sacramentum* = Priesterweihe.

originale = 1) im Gegensatz zu *abbreviatio* der ungekürzte Text eines Werkes; nicht ist gemeint das Original des Autors im heutigen Sinne[497]; 2) im Gegensatz zu *copia* wie Vorlage, die bei der Abschrift benützt wurde[498]; 3) vom Verfasser stammendes, nicht durch andere bearbeitetes Buch[499].

Fortsetzung und Schluß im nächsten Heft

---

486 S. Clasen, *Walram*, 277f.

487 G. Kaufmann, II, 261; L. Meier, *Das Charakterbild*, 187.

488 A. Maier, *Handschriftliches*, 242. 488a C. Piana, 84.

489 A. Landgraf, in *TheolRev* 47 (1951) 216; P. a Zamayon, 285f.

490 F. H. Dondaine, *Editions de grandes Scholastiques*, in *RevSciencPhilThéol* 36 (1952) 441; O. Lottin, *L',,Ordinatio" de Jean Duns Scot sur le livre III des Sentences*, in *RechThéolAncMéd* 20 (1953) 252.

491 J. Koch, *Der Sentenzenkommentar des Petrus Johannis Olivi*, in *RechThéol-AncMéd* 2 (1930) 293. 492 F. Gescher, 87.

493 M. Grabmann, *Mittelalt. Geistesleben*, I, 288; 351.

494 M. Grabmann, *Geschichte der kath. Theologie*, 136.

495 L. Meier, *Die Statuten*, 93.

496 M. Grabmann, *Mittelalt. Geistesleben*, I, 351.

497 F. Pelster, *Das vermeintliche Original der Sentenzen des Petrus Lombardus*, in *Scholastik* 5 (1930) 572f.

498 E. Pásztor, 277.

499 L. Schütz, 444.

EDITIONSBERICHTE

Die Edition des Kommentars zu Dionysius, De divinis nominibus in der neuen Gesamtausgabe der Werke des Albertus Magnus

von PAUL SIMON

Das Albertus-Magnus-Institut berücksichtigt bei der Herausgabe der Werke Alberts mit besonderem Vorzug zwei Gruppen seiner Schriften, erstens nämlich die noch niemals gedruckten, zweitens solche, die in einem Autograph Alberts vorliegen.

Dementsprechend wurde in den bisher erschienenen vier Bänden verfahren[1] und wird die Herausgabe weiterer Inedita vorbereitet. So konnte die Edition von Alberts früher Schrift *De natura boni*, die nur in zwei Münchener Handschriften (clm 9640 und clm 26831) vorliegt, durch P. Ephrem Filthaut O. P. schon weit gefördert werden. Für die Echtheit eines mariologischen Teiles dieser Schrift ist inzwischen P. Albert Fries C. Ss. R. mit beachtenswerten Gründen eingetreten[2]. P. Fries selbst hat die Edition von Quästionen vorwiegend moraltheologischen und eschatologischen Inhalts übernommen, die sich am vollständigsten im cod. Vat. lat. 781 finden und denen mariologische Quästionen aus dem cod. Vat. lat. 4245 beizuordnen sind. P. Antoine Dondaine O. P. hat in seinem 1956 erschienenen Buche über die Sekretäre des hl. Thomas wertvolle Beobachtungen über die im cod. Vat. lat. 781 enthaltenen Quästionen

---

[1] *Alberti Magni Opera Omnia*. Ad fidem codicum manuscriptorum edenda, apparatu critico, notis, prolegomenis, indicibus instruenda curavit Institutum Alberti Magni Coloniense Bernhardo Geyer praeside, Monasterii Westfalorum 1951 sqq.

Tom. 28 (num. curr. 1): *De bono*. Primum edd. H. KÜHLE, C. FECKES, B. GEYER, W. KÜBEL collaborante F. HEYER. 1951.

Tom. 19 (num. curr. 2): *Postilla super Isaiam*. Primum ed. F. SIEPMANN. Postillae super Ieremiam et postillae super Ezechielem fragmenta. Ed. H. OSTLENDER. 1952.

Tom 12. (num. curr. 3): *Liber de natura et origine animae*. Primum ad fidem autographi ed. B. GEYER. *Liber de principiis motus processivi*. Ad fidem autographi ed. B. GEYER. *Quaestiones super de animalibus*. Primum ed. E. FILTHAUT O. P. 1955.

Tom. 26 (num. curr. 4): *De sacramentis*. Primum ed. A. OHLMEYER O. S. B. collaborantibus F. ANDERS et F. HEYER. *De incarnatione*. Primum ed. I. BACKES. *De resurrectione*. Primum ed. W. KÜBEL. 1958.

[2] A. FRIES C. Ss. R., *Zum Traktat Alberts des Großen „De natura boni"*, in *Theologie in Geschichte und Gegenwart, Michael Schmaus zum 60. Geburtstag*, herausgegeben von Joh. Auer und Herm. Volk, München 1957, 237—254.

mitgeteilt, die sowohl die Verfasserschaft Alberts als auch die Datierung dieser Quästionen betreffen[3].

Weit umfangreicher als die genannten sind zwei andere Inedita, die sowohl chronologisch nicht weit auseinander liegen als auch in der Anlage miteinander vergleichbar sind. Es handelt sich um den Ethikkommentar mit Quästionen, den zuerst Aug. Pelzer in mehreren Handschriften festgestellt hat[4], und um den Kommentar zu Pseudo-Dionysius, *De divinis nominibus*[5]. Beide gehören in eine Periode mehrjähriger Lehrtätigkeit Alberts in Köln ab Herbst 1248, und in beiden Werken wechselt die expositio litterae mit kürzeren oder längeren Quästionen, die ihren Ausgangspunkt und Anlaß im auszulegenden Texte finden, ab. Auf den Quästionen liegt dabei der Nachdruck, während in der expositio litterae keineswegs Vollständigkeit erstrebt wird. Für die Edition dieses Ethikkommentars, der sich nach dem Gesagten durchaus von dem bereits im 7. Bande der Pariser Ausgabe von Borgnet und im 4. Bande der Lyoner Ausgabe von Jammy veröffentlichten unterscheidet, hatte Prof. DDr. Carl Feckes ein außerordentlich umfangreiches Manuskript (von mehr als 2000 Seiten) fast fertiggestellt, als er am 8. März 1958 plötzlich verstarb. Da dieses jedoch noch nicht völlig druckreif war, konnte es bis jetzt noch nicht zum Druck befördert werden.

Unterdessen konnte ich selbst die Vorbereitung der Edition des Kommentars zu *De divinis nominibus* weiterführen. Im Verlaufe dieser Arbeit ergab sich bezüglich des Textes und seiner Überlieferung eine Reihe von

---

[3] Ant. Dondaine O. P., *Les secrétaires de S. Thomas*, Roma 1956, 65—70, 82—85.

[4] Aug. Pelzer, *Un cours inédit d'Albert le Grand*, in *Revue néoscolastique de philos.* 24 (1922) 333—361, 479—520. Seitdem wurden noch weitere Handschriften entdeckt, die dieses Werk ganz oder teilweise enthalten.

[5] Einen größeren Abschnitt aus diesem Kommentar edierte bereits Petr. Ant. Uccelli, *De Pulchro et Bono. Ex commentario anecdoto S. Thomae Aquinatis in libr. S. Dionsyii De divinis nominibus, cap. IV lect. V et VI*, in *La scienza e la Fede*, vol. 5 serie III, 389—410, 459—468. Napoli 1869. Uccelli hielt den Kommentar nämlich irrtümlich für ein Werk des Thomas von Aquin. Daher findet sich auch ein Nachdruck in dieser Ausgabe der Edition von Petr. Mandonnet O. P., *Thomas de Aquino, Opuscula omnia* t. V (Opuscula spuria) p. 417—443. Paris 1927. — Zehn größere Abschnitte des Kommentars, meist zum 1. und 2. Kap. des Dionysus (abgesehen von kürzeren Texten in den Fußnoten), die Bezug auf die Trinitätslehre Alberts haben, veröffentlichte Francis Ruello, *Le commentaire inédit de S. Albert le Grand sur les Noms divins. Présentation et aperçus de théologie trinitaire*, in *Traditio* 12 (1956), 231—314. Ruello handelt über die zehn Hss des Kommentars und gibt S. 290—309 die Texte, deren Lehrgehalt er untersucht. Weitere Texte des Kommentars legt Ruello vor im Anhang 7 (p. 186—193) zu seiner Untersuchung: *La divinorum reseratio selon Robert Grossetête et Albert le Grand*, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 34 (1959), Paris 1960, p. 99—197. Eine Textprobe aus der Neapeler Hs (s. u. S. 209ff., dazu Anm. 9 u. 13) bietet A. Dondaine, *Les secrétaires de S. Thomas*, 259—260; dazu gehört Tafel 36 daselbst.

Beobachtungen und Fragen, die auch schon vor Abschluß des Editionsmanuskriptes einiges Interesse finden dürften.

Der Kommentar Alberts zu *De divinis nominibus* steht im sachlichen und chronologischen Zusammenhange mit den Kommentaren Alberts zu den übrigen Dionysiusschriften, die man im 13. Bande der Ausgabe von Jammy und im 14. Bande der Ausgabe von Borgnet gedruckt findet. Er muß eingeordnet werden nach den Kommentaren zu den beiden Hierarchien und vor dem Kommentar zur Mystischen Theologie. So verlangt es schon die Ordnung der Dionysiusschriften in dem sogenannten Pariser Corpus, mit dem uns P. Hyacinthe F. Dondaine O. P. 1953 bekannt gemacht hat[6]. Eine Handschrift dieses Typs hat Albert sicher seiner Erklärung zugrunde gelegt. Er fand darin u. a. die Übersetzung der Dionysiusschriften von Johannes Scotus Eriugena (um 862 gefertigt nach Dondaine) als antiqua translatio, ferner die von Johannes Sarracenus im 12. Jahrhundert (bis 1167) angefertigte translatio nova, außerdem, zu der Übersetzung des Eriugena hinzugefügt, sowohl interlineare Glossen als auch einen in kleineren und größeren Abschnitten neben den Text gestellten Kommentar. Dieser besteht nicht nur aus den Scholien des Maximus, deren griechischen Originaltext man im vierten Bande der Patrologia Graeca Mignes finden kann; diese sind vielmehr durch den Übersetzer, Anastasius Bibliothecarius (von 875 ab) erweitert worden[7]; besonders auffällig ist es, daß zahlreiche Auszüge aus des Eriugena Werk *De divisione naturae* unter Abstreifung der ursprünglichen Dialogform eingefügt worden sind. Albert zitiert diese Scholien bald als „Commentator", bald als „Maximus"[8].

Die sich an das Pariser Corpus anschließende Anordnung der Kommentare zu allen fünf Dionysius-Schriften, wobei wir die Briefe des Dionysius als eine Einheit betrachten, finden wir durch die älteste Handschrift dieser Kommentarreihe bezeugt, nämlich durch die Handschrift Neapel, Biblioteca Nazionale I. B. 54 (saec. XIII). Diese Hs (= Handschrift), von uns mit *N* bezeichnet, war als das sogen. Autografo di San Tommaso lange Zeit ohne jede Signatur; sie ist, weil als Reliquie betrachtet, in der Vergangenheit sehr verstümmelt worden[9]. Dieselbe Ord-

[6] Hyacinthe F. Dondaine O. P., *Le Corpus Dionysien de l'Université de Paris au XIII[e] siècle*. Storia e letterature 44, Roma 1953.

[7] Vgl. auch die Prolegomena zu Albertus M., *De bono*. Ed. Colon. t. 28 p. XIX.

[8] Über dies alles vgl. H. F. Dondaine, *a. a. O.*, insbes. über die Rolle des Anastasius daselbst S. 35ff., über die Zitate aus diesen Scholien bei Albert, auch insoweit diese mittelbar auf *De divisione naturae* zurückgehen, ebenda S. 119—120 und 138—139.

[9] Ausführliche Beschreibung dieser Hs, ihrer Schicksale und ihrer Beziehung zu Thomas durch G. Théry O. P., *L'autographe de S. Thomas conservé à la Biblioteca Nazionale de Naples*, in *Archivum Fratrum Praedicatorum* 1 (Paris-Rom 1931) 15 bis 86. Über ein Fragment dieser Hs in Neapel selbst berichtet G. Théry, *Le petit reliquiaire du convent San Domenico Maggiore contenant une page autographe de S. Thomas d'Aquin*, in *Archivum Fratr. Praed.* 1 (1931) 336—340; über weitere Frag-

nung findet sich in der ebenfalls noch aus dem 13. Jahrh. stammenden Hs 873 der Bibliothèque Mazarine zu Paris (= *M*)[10], ferner, allerdings mit Auslassung der expositio litterae, in der Hs der Berliner Staatsbibliothek lat. Fol. 895 aus dem Jahre 1466 (= *B*).

Außer diesen drei Hss gibt es keine weitere, die alle fünf Dionysiuskommentare Alberts enthält. Eine vatikanische Hs (Vat. lat. 712 = *V*) aus dem 15. Jahrh. läßt am Schluß den Kommentar zu den Briefen vermissen; vielleicht ist das die Folge einer Verstümmelung der Hs. Sonst aber scheint es am Umfang des gesamten Kommentarwerkes zu liegen, daß dessen weitere Hss nur vier oder drei, zwei oder nur einen der Kommentare enthalten[11]. So erklärt es sich vielleicht auch, daß der Kommentar Alberts zu *De div. nom.* nicht zum Druck gelangt ist, obwohl sich, wie P. G. Meersseman O. P. gezeigt hat, die Editoren der ersten Albertusausgabe von 1651 sehr um Hss dieses Kommentars bemühten[12]. Insgesamt sind uns zehn Hss des Kommentars bekannt. Vier (*N M B V*) wurden schon genannt; dazu kommen drei Hss aus dem 13.—14. Jahrh.: Basel, Universitätsbibliothek B. IV 17 (= *D*), Cues, Bibliothek des Hospitals 96 (= *C*), Padua, Bibl. Universitaria 2226 (= *P*), ferner aus dem 15. Jahrh. Brügge, Stadsbibliothek (Bibl. de la Ville) 98, datiert 1428 (= *G*), und in München Clm 6909 vom Jahre 1476 (= *A*) und Clm 12255 vom Jahre 1480 (= *R*). Die letztgenannte Hs kann als Abschrift von der erstgenannten Münchener Hs beiseite gelassen werden, so daß für die Edition neun Hss mehr oder weniger in Frage kommen.

Nun ergab die Kollationierung der Hss bisher folgendes:

Auf die Neapeler Hs (*N*) gehen, wenn auch nicht unmittelbar, alle andern Hss zurück. Das ergibt sich aus Fehlern, die allen diesen Hss gemeinsam sind und dadurch ihre Erklärung finden, daß man *N* nicht

---

mente: Th. Käppeli, *Ein Fragment des Neapler Thomasautographs in S. Domenico in Bologna*, in *Archivum Fratr. Praed.* 5 (1935) 343—346; Dom Maur Inguanez O. S. B., *Un fragment autographe de S. Thomas d'Aquin conservé à la cathédrale de la Valette (Malte)*, in *Archivum Fratr. Praed.* 26 (1956) 348—355; über ein Fragment in der Biblioteca Nacional zu Madrid: A. Dondaine in einer *Note complémentaire* zu dem soeben genannten Art. von Inguanez, *ebda.*, 355.

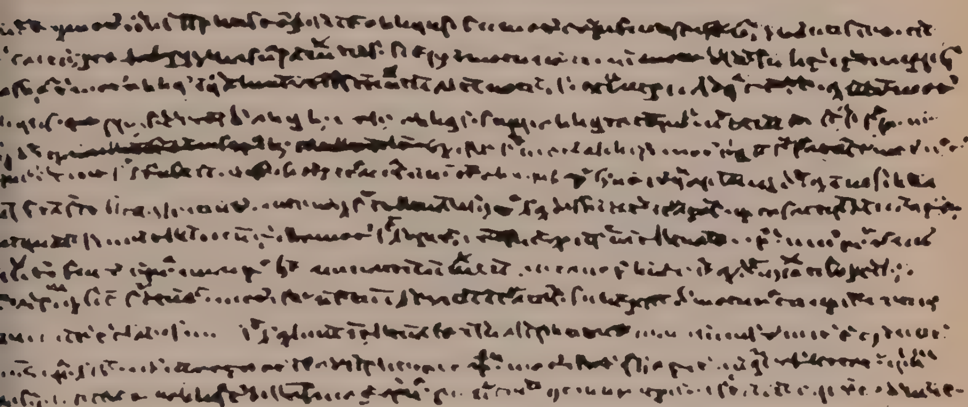
[10] Ruello gibt in seiner oben (Anm. 5) an erster Stelle genannten Studie eine sorgfältige Beschreibung dieser Hs. Wie er erklärt (S. 237), nimmt er *M*, ohne eine kritische Ausgabe anzustreben, als Grundlage der von ihm edierten Texte, zieht aber auch die andern Hss zu Rate. Dabei mißt er tatsächlich den Münchenet Hss zu große Bedeutung zu.

[11] Insgesamt sind 20 Hss bekannt, die Dionysiuskommentare Alberts (oder Teile davon) enthalten; 12 davon enthalten den Kommentar zur *Caelestis Hierarchia*, 8 den zur *Ecclesiastica Hierarchia*, 10 den zu *De div. nom.*, 12 den zur *Myst. Theologie*, 10 den zu den Briefen, darunter eine nur den zum 8. Brief. Mehrere Hss des Kommentars zur *Cael. Hier.* werden unten noch näher bezeichnet werden.

[12] G. Meersseman O. P., *Die neue Kölner (1951) und die erste Lyoner (1651) Gesamtausgabe der Werke Alberts des Großen*, in *Divus Thomas* (Freiburg) 30 (1952) 102—114, insbes. S. 109, 114.

richtig lesen konnte. Jeder, der einen Blick in diese Neapeler Hs wirft, wird das verständlich finden. Die Schwierigkeit der Littera inintelligibilis des Schreibers, der fast die ganze umfangreiche Hs geschrieben hat — nur einzelne kleinere Abschnitte stammen von einer anderen, lesbaren Hand —, hat man außer einer gewissen Ähnlichkeit mit Buchstabenformen, wie sie Thomas verwendet, dafür geltend gemacht, daß *N* wirklich ein Thomasautograph sei. Jedenfalls ist *N* von einer italienischen Hand geschrieben[13]. Wem diese Hand angehört, ist für unsere Aufgabe von sekundärer Bedeutung, da die Hs *N*, soweit sie erhalten ist, der Ausgabe der Dionysiuskommentare Alberts zugrunde gelegt werden muß, da sie am Anfang der uns greifbaren Tradition des Textes steht.

Ein, wie mir scheint, schlagendes Beweisstück dafür findet sich z. B. in *N f. 88r (Zeile) 21.* Hier beginnt mit der Zeile eine obiectio, und zwar



mit folgendem Satz: „Praeterea, ratio numquam est sine intellectu". Statt „Praeterea, ratio" lesen vier Hss *(B C D M)* „ipsius quae", die vier andern *(A G P V)* „ipsius autem". Aus „Praeterea, ratio" (abgekürzt: pª rō) wurde durch falsche Lesung, die man bei Einsichtnahme in die Hs *N* begreiflich finden wird, „ipsius". Dieses Wort wurde an den vorhergehenden Ausdruck „divinam cognitionem" angeschlossen, und so wur-

[13] Über diese Frage vgl. G. Théry, *L'autographe de S. Thomas*, p. 55—73. A. Dondaine, *Note complémentaire* zu dem in Anm. 9 angeführten Artikel von Inguanez (*a. a. O.*, 353—355), entscheidet sich dafür, das *N* wirklich ein Thomasautograph ist. Vgl. A. Dondaine, *Les secrétaires de S. Thomas*, 20, 259—260. Würde der Nachweis gelingen, daß damals, als Albert die Dionysiusschriften kommentierte, Thomas der einzige Italiener in seiner Umgebung war, so stände er als Schreiber des Neapeler Codex über allem Zweifel.

den zwei Sätze aus zwei verschiedenen Objektionen zu einem einzigen Satze verbunden. Er bot natürlich dem Verständnis unüberwindliche Schwierigkeiten, und daher suchte sich die eine Gruppe der Hs (sie sei mit β bezeichnet) durch ein eingeschobenes „quae", die andere Gruppe (α) durch die Hinzufügung von „autem", wenn auch vergeblich, zu helfen.

Sogleich in der folgenden Zeile derselben Folioseite liest man in *N* die der Übersetzung des Sarracenus entnommenen Worte: „commixtis operationibus", dagegen in allen anderen Hss *(A B C D G M P V)* „commixtis superioribus". Ihre Vorlage hat den Buchstaben „s" von „commixtis", der in *N* etwas zu weit nach rechts steht, mit dem folgenden abgekürzten Wort verbunden und ist so zu „superioribus" gelangt. Der Vorgang erklärt sich durch die Schreibung in *N* vollkommen. Man muß aufmerken, um nicht selbst dort „superioribus" zu lesen.

N f. 67 r 34 liest man zu Beginn der Zeile die Abkürzung: „a. t.", aufzulösen in „alia translatio", womit die des Eriugena gemeint ist. Während Albert vorher der Kommentierung der beiden Hierarchien des Dionysius die Übersetzung des Eriugena zugrundegelegt hatte, benutzte er für seinen Kommentar zu *De div. nominibus* die „neue" Übersetzung des Johannes Sarracenus, mit der ausdrücklichen Begründung, sie sei die bessere[14]. Trotzdem greift Albert wiederholt auf die ältere Übersetzung zurück und stellt ihren Wortlaut neben den der neuen. So steht auch in diesem Falle in *N* nach Anführung des Wortes „cognitiones" aus der Übersetzung des Sarracenus *(= Sarr.)* „a. t.", und es folgt in der Tat das entsprechende Wort der alten Übersetzung: „sc$\overline{\text{ie}}$, = scientiae". Statt „a. t.". lesen alle andern Hss (*B* fällt aus, da die Stelle sich in der expositio litterae findet): „autem", wiederum nicht erstaunlich angesichts der Schreibung in *N*.

Weitere Beispiele seien in Kürze notiert:

(in rebus, quae sunt) apud nos *N. f. 66 v 17* de *(> P)* divinis *A B C D G M P V (= cet.)*

respectu inferiorum *N f. 78 r 10* supra inferiora *cet.*

tantum patiens *N f. 78 r 27* recipiens *cet.*

ab eodem habet esse *N f. 88 v 48* a (o*P)* bō (bono *G*) d'habet causa *G P* a bō dici habet causa *B C D M V* aliud habet dici causa *A*

etiam *N f. 88 v 50* non *cet.* In *N* ist die Abkürzung für „et" gar nicht oder nur selten von einem u oder n zu unterscheiden, infolgedessen das „etiam", geschrieben durch das Zeichen für „et" mit einem Strich darüber, ebensowenig von „non", das durch ein n mit einem Strich darüber geschrieben wird. Der Sinn des Zusammenhanges muß darum jeweils über die richtige Lesung entscheiden.

Ferner sei noch ein allen Hss außer *N* (und *B*; diese Hs fällt jedoch hier aus, da die Stelle in der expositio litterae steht) gemeinsames Homöo-

[14] Alb., *Super Dion.*, *De div. nom.*, *Prolog.*: „Intendimus autem exponere novam translationem Iohannis Sarraceni, quia melior est".

teleuton mitgeteilt: (circumapprehensivus), inquantum comprehendit principia, quibus includitur res, comprehensivus, inquantum apprehendit esse rei, praeapprehensivus *N f. 67 r 37—38* >*cet.* Das Auge des Schreibers war von „circumapprehensivus" zu „praeapprehensivus" abgeglitten.

Es ist sehr schwer anzunehmen, daß die Vorlagen der uns erhaltenen Hss unabhängig voneinander zu gemeinsamen Fehlern dieser Art gekommen sind. Deshalb ist ein von *N* abgeleiteter Archetypus, der jene Fehler schon enthielt, als gemeinsame Quelle für alle uns bekannten Hss anzusetzen. Beiläufig sei bemerkt: *M* kann dieser Archetypus nicht sein, obwohl *M* nach *N* die älteste Hs ist. Schon eine große Auslassung in *M f. 164 v b* innerhalb einer Kolonne, also nicht durch Verstümmelung von *M* erklärbar, schließt das aus. Das dort fehlende Stück steht sowohl in *N f. 101rb—101va*, wie auch in den späteren Hss *A B C D G P V*.

Der von uns vorausgesetzte Archetypus entstand, nachdem gewisse Veränderungen des ursprünglichen Textes in *N* vorgenommen worden waren, und zwar von der Hand des Hauptschreibers von *N*.

So wurde z. B. an verschiedenen Stellen in *N* das aus dem Dionysius- bzw. Sarracenustext entnommene Lemma im Text gestrichen und ein anderes dafür an den Rand geschrieben, wie *N f. 81 r 42* und *f. 89 r 48*. Die anderen Hss bieten das neue Lemma, abgesehen von zufälligen Varianten und unter Weglassung von „etc.".

Wahrscheinlich stammt auch eine falsche Verbesserung der Neapeler Hs in einem zweimal angeführten Aristoteleszitat oder genauer in dem Zitat eines Philosophen Dionysius, das Aristoteles in der Topik und daher auch Albert wiederholt anzieht, *f. 75 v 27. 36*, von der Hand des Hauptschreibers von *N*. In den beiden Zeilen ist über ein durchgestrichenes „motus" jedesmal „actus" geschrieben worden, und die übrigen acht Hss haben die angebliche Verbesserung übernommen.

Dasselbe gilt von ausgesprochenen Zusätzen: *N f. 75 r* zeigt einen Zusatz am rechten Rande, der zunächst den Inhalt der Zeile weiterführt. Da der Rand nicht mehr dazu ausreichte, wurde dieser Zusatz auf dem breiten unteren Rande in zwei Zeilen zu Ende geführt. Alle übrigen Hss haben den Zusatz mit leichten, und zwar gemeinsamen Änderungen. Auch *N f. 83 r* bietet am Rande einen Zusatz, der für Sinn und Verständnis nicht notwendig wäre, somit den Gedankengang erweitert: „nec tamen recipiunt diversas species rerum nisi una immissione luminis, et quanto plus recipiunt, efficiuntur magis unum, sicut dicitur in libro De causis." Alle übrigen Hss haben diesen Zusatz ebenfalls.

Ebenso wird die Streichung eines Satzes in *N f. 79 r 37*—38, der an sich sinnvoll, aber im Zusammenhang nicht notwendig ist, von den anderen Hss befolgt. Da der Satz nur durch ein übergeschriebenes „va" am Anfang und ein in derselben Weise angebrachtes „cat" am Ende, also durch „vacat", nicht durch Striche getilgt ist, bleibt er nicht weniger lesbar als alles übrige in seiner Umgebung, und dennoch fehlt er in allen anderen Hss.

Man kommt nicht umhin, in den genannten Fällen sog. redaktionelle Änderungen in *N* zu sehen, die entweder auf den Autor des Kommentars zurückgehen oder auf den Schreiber, dessen etwaige Autorisation durch den Verfasser oder aber Willkür man nicht näher bestimmen kann.

Es ist nun gewiß von besonderem Reiz festzustellen, daß gewisse Änderungen, die sich im ersten Teil der Hs *N*, im Kommentar zur Caelestis Hierarchia des Dionysius, finden, nicht gleichmäßig von allen Hss übernommen worden sind, so daß sogar zwei der oben genannten Hss, die alle oder fast alle Dionysiuskommentare Alberts enthalten, von einander abweichen, nämlich *M* und *V*, die wir ja auch auf die beiden Gruppen verteilt sahen, die wir vorhin entdeckten. Von den 12 Hss, die Alberts Kommentar zur Caelestis Hierarchia enthalten, wurden außer *N* noch acht weitere eingesehen, d. h. *M*, *G*, *P*, *V*, und ferner cod. Vat. Barberini 718 (s. XIII, = B^a), Basel, Universitätsbibliothek B. IV 18 (s. XIII—XIV, = *E*), Paris, Bibl. Nat. lat. 14710 (datiert 1409, = *S*) und 14458 (s. XV, = *T*)[15]. Dazu wurden die Drucke verglichen, wobei sich herausstellte, daß Jammy (editio Lugdunensis = *l*) und daher auch Borgnet (editio Parisiensis = *p*) einen Straßburger Frühdruck von 1502 (Argentoraci = *a*) einfach nachdrucken[16]. Von den Ergebnissen des Vergleichs seien hier diese wenigen Proben geboten:

bonum *N f. 1r 34 M E P T p (49 b 11) l a* ipsum N^1 B^a*GS V*

separatur a materia *N f. 2 r 49 (del.* N^1*) M EPT p (59 a 12) l a* est immixtus materiae *superscr.* N^1 B^a *S V* est intentus materiae *G*

voluptati *superscr. N f. 2 r 5* B^a*GS V* > *M EPT p l a.*

Möglicherweise ist die Abschrift von *N*, auf die *M* und *V* zugleich zurückgehen, mit *N* noch einmal verglichen worden, nachdem dort weitere Änderungen vorgenommen worden waren, die aber nicht mehr in frühere Abschriften des Archetypus gelangten. Vielleicht hängt die Lösung des sich hier bietenden Problems damit zusammen, daß *N* eine Pecienhs ist[17]. Sie ist wenigstens in ihrem ersten Teil durch Vermerke in der Mitte des oberen Randes als solche gekennzeichnet.

Wohl noch komplizierter erscheint der Befund der Hss an einer Stelle des Kommentars zu *De div. nom.*, der hier vorgelegt sei:

qui scilicet (+ habent *del. N*) divinum intellectum et operationes videntur habere (vnr̄ hr̄e) *N f. 67 v 46—47*

qui scilicet divinum habere intellectum videntur et operationes *M*

---

[15] Nicht kollationiert wurden also drei Hss: *B* (Berlin), *C* (Cues) und eine Hs in Madrid.

[16] In der Pariser Ausgabe des Kommentars zur *Cael. Hier.*, t. 14 p. 18, liest man die Fußnote: „Deest in mss. et in editione Lugdunensi expositio textus et dubia super secunda parte, ibi, *Etenim neque possibile est*". In der Tat fehlt der betreffende Abschnitt in den Ausgaben, er steht jedoch in den oben genannten Hss. In *N* fehlt er infolge der starken Verstümmelung der Hs, die erst ab S. 47 b der Pariser Ausgabe verglichen werden kann.

[17] Vgl. die Beschreibung der Hs bei THÉRY, *L'autographe* . . . 24—32.

qui scilicet habent divinum (*A* divinum habent *C D G P* divisim habent *V* + esse *G*) intellectum et operationes, unde homo (hō hō *G* hoc *V*) est *A C D G P V*

qui scilicet divinum intellectum habere videntur et operationes, unde homo est *B*

Die Worte „unde homo est", die in allen Hss außer *N M V* stehen, erklären sich durch falsche Lesung der in *N* wirklich sehr schwer lesbaren Worte „videntur habere"; diese richtige Lesung wird außer von *N* nur von *M* und *B* geboten, jedoch nicht an der Stelle, wo sie in *N* steht, sondern ungefähr dort, wo in *N* das gestrichene „habent" noch zu erkennen ist. Bemerkenswert ist ferner, daß *B* beide Lesungen hat, „videntur habere" und „unde homo est", obwohl die zweite konsequenterweise, wie es in *M* der Fall ist, fehlen müßte, und daß die anderen Hss das ursprüngliche „habent" entweder genau (nämlich *A*) oder doch ungefähr an der alten Stelle haben. Es sei ausdrücklich darauf hingewiesen, daß hier in *N* keine nachträgliche Änderung vorliegt, sondern der Schreiber von *N* innerhalb einer Zeile „hn̄t", = „habent" schrieb und durchstrich und in der folgenden Zeile am Ende des Satzes innerhalb des Textes „videntur habere" gesetzt hat. Vielleicht erklärt man daher diesen Befund der Hss auf folgende Weise: Zunächst wurde aus *N* der Text so übernommen, daß man das durchgestrichene, aber noch lesbare „habent" als unentbehrlich ansah und schrieb, während man „videntur habere" als „un̄ hō e" = „unde homo est" verstand. So entstand der Text, wie ihn in der Stellung wohl am ursprünglichsten die späte und sonst sehr fehlerhafte Hs *A* bietet, aber auch — mit geringeren Abweichungen und z. T. neuen Mißverständnissen — *C D G P V*. Die Vorlage von *M* — daß *M* nicht unmittelbar von *N* stammen kann, wurde schon oben begründet — scheint auf einer nochmaligen Einsichtnahme von *N* zu beruhen, die dazu führte, daß „habent" zu „habere videntur" verbessert und das sinnlose „unde homo est" weggelassen wurde. Besonders ist wohl hervorzuheben, daß an dieser Stelle sich nicht die beiden Gruppen *B C D M* (= β) einerseits und *A G P V* (= α) andererseits gegenüberstehen, sondern die erstgenannte Gruppe so gespalten ist, daß *C* und *D* überhaupt mit der andern Gruppe gehen, während *B*, mit sich selbst gleichsam im Widerspruch, mit *M* und zugleich mit den übrigen Hss gemeinsame Sache macht.

Zu der Eigenschaft von *N*, Pecienhs zu sein, paßt es, daß diese Hs nicht etwa das Autograph des Verfassers ist, sondern eine Abschrift. Das zeigt z. B. eine Auslassung durch Homöoteleuton, die am Rande nachgetragen wird: *f. 76 r 36*; veranlaßt ist die Auslassung durch „et hoc dupliciter", das in einer Einteilung mehrmals hintereinander vorkommt. Daß alle anderen Hss außer *B*, wo diese Einteilung überhaupt fehlt, das nachgetragene Stück aufweisen, erscheint nach dem Gesagten nicht weiter erstaunlich. *N f. 75 v 19* wurden Worte, die eine neue Frage ankündigten („Deinde quaeritur de hoc quod dicit animam habere sub-

stantialem vitam“) wieder gestrichen und erst dann von neuem geschrieben, nachdem im Texte, nicht am Rande, eine ziemlich ausführliche Responsio („Ad quartum dicendum“ usw.) nachgeholt worden war.

N f. 85 v findet man nur 8 obiectiones einschließlich der drei „Ad oppositum“; Albert nimmt jedoch ausdrücklich zu neun Punkten Stellung. Vermutlich ist die vierte ursprüngliche obiectio durch Homöoteleuton („ergo sunt idem“ oder ähnlich) ausgefallen. Nach dem bisher Dargelegten wird man nicht erwarten können, daß das in *N* Fehlende von einer anderen Hs überliefert würde, und tatsächlich fehlt diese obiectio überall.

Wie immer man auch die Ursprünglichkeit der Hs *N* genauer beurteilen mag, sie steht dem Autor näher als die anderen Hss und bietet von allen, aufs Ganze gesehen, den ursprünglichsten und weitaus besten Text; sie muß daher Grundlage und Maßstab für die Edition sein.

Leider fehlt aber ein gutes Drittel des Kommentars Alberts zu *De div. nominibus* in *N*. Man ist daher für die dort fehlenden Teile ganz auf die übrigen Hss angewiesen. Ihre Übereinstimmungen untereinander weisen, wie gesagt, auf eine von *N* abhängige, zwar im Wesentlichen, jedoch nicht restlos mit *N* sich deckende Vorlage hin.

Dieser Archetypus kann auch nicht als einziges Zwischenglied zwischen *N* und den übrigen Hss gelten. Man wird nun aber, vonAusnahmen abgesehen, für das in *N* Fehlende nicht über die Textgestalt hinausgelangen, wie sie sich aus den übrigen Hss erschließen läßt. Man wird daher für diese Teile keine Sicherheit haben, den Text von *N* zu gewinnen; insofern muß also bedauerlicherweise die Ausgabe des Kommentars ungleichmäßig sein.

Bisher haben wir besonders charakteristische Abweichungen aller übrigen Hss zugleich von *N* genannt, von denen sich einige durch den Vergleich mit *N* als Folgen von sehr groben Mißverständnissen, ja der Unleserlichkeit des Textes in *N* erweisen. Man muß daher mit weiteren Fehlern solcher Art und solchen Ursprungs auch dort rechnen, wo man diese Entstellungen des Textes nicht durch *N* kontrollieren kann. Auch wenn man grundsätzlich nur in Notfällen, wenn nämlich offenkundige Fehler oder Sinnlosigkeit des überlieferten Textes das Recht dazu geben, zur Konjektur greifen will, so wird sich ein subjektives Element aus der Editionsarbeit nicht ausschalten lassen.

Es ist jedoch zu betonen, daß es nicht nur Unterschiede der genannten Art zwischen *N* und den übrigen Hss gibt.

Es gibt z. B. kleinere Abweichungen aller Hss, also wohl schon des Archetypus, von *N*, die inhaltlich unwichtig, aber nicht sinnlos sind, wie etwa diese:

dicendum *N f. 66 r 16* dicimus *cet.*

autem *N f. 66 v 10* tamen *cet.* (*B* fällt aus).

Ähnlich sind bloße Umstellungen von Worten zu bewerten, z. B.:
ad tres personas universale *N f. 66 r 4* universale ad tres personas *cet.*

Bisweilen werden sogar offenkundige Fehler oder Auslassungen in *N*, die allerdings dort verhältnismäßig selten sind, durch die anderen Hss, wahrscheinlich schon durch ihren Archetypus, verbessert, z. B.:

(spiritus sanctus) percedit *N f. 70 v 2* procedit *cet.* (> *C*)
nebilosum *N f. 82 v 37* nubilosum *cet.*
pulchritudo *N f. 86 r 5* (wie der Kontext zeigt, durch Zerstreutheit des Schreibers veranlaßt) consonantia *cet.*
luminis *cet.* (sinngemäß unentbehrlich) > *N f. 86 v 22.*

Vielleicht ist auch folgende Hinzufügung von „est" als eine Verbesserung gemeint:

cum dicitur deus dormiens *N f 66 v 12* cum dicitur: deus est dormiens *cet.*

Daß freilich nicht alle Fehler der Hs *N* vom Archetypus verbessert worden sind, geht z. B. aus dem oben bereits angeführten Fall hervor, in dem alle übrigen Hss die in *N f. 75 v 27. 36* vorgenommene falsche Verbesserung von „motus" (so steht es richtig im gleichen Aristoteleszitat *N f. 71 v 6*) in „actus" bieten. Ebenso wird ein falsches „patris" statt des vom Kontext geforderten Dativs, eine Folge der Zerstreutheit des Schreibers, *N f. 94 v 49*, von den anderen Hss übernommen; allerdings ist in *A* der überflüssige Buchstabe „s" durch Rasur fast ganz getilgt worden.

Besonders auffallende Änderungen, die man als beabsichtigte Verbesserungen des Textes in *N* ansprechen möchte, hat wohl schon der Archetypus in folgenden zwei Fällen vorgenommen:

In dem einen Falle hat *N f. 88 v 35* in der Erklärung des Dionysiustextes in der Übersetzung des Sarracenus unvermittelt ein Wort der Übersetzung des Eriugena: „transitoriis". Die anderen Hss (außer *B*, wo ja die Texterklärung stets fehlt) bieten vor diesem Wort:

transitionis a. t. *A D M V* transitionis i. t. *C* transisionis a. t. *P* transitive (transitivis?) a. t. *G*. Das wäre dahin zu deuten, daß man mit dem Archetypus lesen sollte: „transitivis (das ist das entsprechende Wort in der Übersetzung des Sarracenus), alia translatio: transitoriis", was durchaus in den Zusammenhang und zur Gepflogenheit Alberts passen würde. Darnach zu urteilen, müßte der Schreiber des Archetypus eine Auslassung oder eine Inkonsequenz in *N* bemerkt haben, weil Albert ja die Übersetzung des Sarracenus kommentiert, und er müßte sie mit Absicht verbessert haben, gestützt entweder auf eine andere Hs des Alberttextes oder auf eine Hs des Dionysiustextes oder etwa sogar auf eine Anweisung des Autors.

Der zweite Fall betrifft die Erwähnung einer Lehrmeinung Davids von Dinant, über die Albert sich auch in anderen Werken geäußert hat und die er auf einen Epikuräer oder Peripatetiker Alexander zurückführt[18]. In diesem Zusammenhang stehen die Worte: „in templo Palladis

[18] Vgl. ALB., *Phys.* l.1 tr. 3 c. 13 (Ed. Paris. t. 3 p. 76 b), wo Alexander als epikureischer Philosoph, und *Metaph.* l. 1 tr. 4 c. 7 (Ed. Paris. t. 6 p. 72 b; Ed. Colon.

erat velum" *N f. 68 v 11.* In den Hss *A B G M V* liest man statt dessen: „in templo Palladis erat peplum"; *D* schreibt replū, setzt also peplum voraus; *C* und *P* haben weder „velum" noch „peplum", sondern lassen dafür eine Lücke, weil wohl schon ihre Vorlage sich hier nicht zu helfen wußte. An den Parallelstellen bei Albert, mögen sie früher oder später als der Kommentar zu *De divinis nominibus* geschrieben sein, findet sich ebenfalls das Wort „peplum", nicht „velum"[19]. Die Änderung von „velum" zu „peplum" in den gegenüber *N* späteren Hss des Kommentars zu *De divinis nominibus* setzt entweder eine gewisse Kenntnis der Quelle oder wenigstens einer Parallelstelle in den Werken Alberts oder gar eine Anweisung des Autors selbst voraus.

Wie immer aber auch man die Entstehung dieser gewiß nicht zufälligen Änderung zu erklären geneigt ist, sie stellt den Editor vor die Frage, ob er diese als Verbesserung gedachte Variante in den Text aufnehmen soll oder aber bei dem von der ältesten und maßgebenden Hs *N* überlieferten „velum" bleiben soll. Jede der beiden möglichen Entscheidungen läßt sich verteidigen. Daß man offenkundige Fehler und Auslassungen in *N* mit Hilfe der anderen Hss verbessert, erscheint einwandfrei, aber es fragt sich, ob man darüber hinaus dieÄnderungen der anderen Hss, die nur Glättungen des Textes oder ähnliches darstellen, übernehmen soll, selbst wenn zugegeben werden muß, daß man dort, wo *N* fehlt, keinen anderen Text als einen abgeleiteten und immerhin leicht modifizierten vorlegen kann. Es scheint nicht ratsam, vorschnell die Grundlage von *N* zu verlassen, zumal da es oft schwierig sein wird, zu entscheiden, ob eine Änderung in den anderen Hss gegenüber *N* als nur willkürlich oder zufällig oder als wirklich irgendwie legitimiert zu gelten hat. Auch bei diesen Erwägungen läßt sich das subjektive Moment nicht ganz ausschalten. Dem Benutzer der Ausgabe wird in solchen Fällen durch den kritischen Apparat die Möglichkeit geboten, die Entscheidung des Editors nachzuprüfen.

Die Anerkennung von *N* als Grundlage und Maßstab für die Ausgabe ermöglicht auch die Bewertung der anderen Hss in ihrem Verhältnis zu *N* und zueinander. Deren genauere Darlegung sei den Prolegomena der Ausgabe vorbehalten, wo Einsicht in den Textzusammenhang und die

---

t. 16 p. 56 v. 78—80), wo als er Peripatetiker bezeichnet wird: „Et haec opinio placuit Alexandro Peripatetico, et aliquid eius, quantum scivit, David de Dinanto ascivit, sed perfecte et profunde eum non intellexit". — Über David v. D. vgl. G. Théry, *Autour du décret de 1210: I. David de Dinant.* Bibliothèque thomiste 6 (Le Saulchoir, Kain 1925) 138—139.

[19] Alb., II *Sent.* d. 1. a. 5 (Ed. Paris. t. 27 p. 17 a); *De homine* q. 5 a. 2 (Ed. Paris. t. 35. p. 71); diese beiden Schriften sind älter als der Kommentar zu *De div. nom.*; *Phys.* l. 1 tr. 3 c. 13 (Ed. Paris. t. 3 p. 76b—77a); *Metaph.* l. 1 tr. 4 c. 7 (Ed. Paris t. 6 p. 72ab; Ed. Colon. t. 16 p. 56 v. 77 sqq.); l. 7 tr. 1 c. 8 (Ed. Paris .t. 6 p. 417a); *De causis et proc. universitatis* l. 1 tr. 4 c. 5 (Ed. Paris. t. 10 p. 419b); *Summa theol.* II tr. 1 q. 4 a. 5 qla. 2 m. 3 (Ed. Paris. t. 32 p. 109). Auf Vollständigkeit in der Angabe der Parallelen soll hier nicht bestanden werden.

Lesarten möglich sein wird. Doch kann man vorläufig schon folgende Feststellungen treffen: Vorhin bereits ließ das erste Vergleichsbeispiel zwei Gruppen von Hss erkennen, die untereinander Verwandschaft zeigen: *A G P V* einerseits — sie sei die Gruppe α genannt — und *B C D M*, Gruppe β, andererseits. Sie lassen sich auch noch an manchen anderen Stellen unterscheiden. Wenn sie entweder vollständig oder doch in mehreren ihrer Vertreter oder in Fällen großer Variantenstreuung wenigstens in je einem Vertreter übereinstimmen, kann man in den meisten Fällen, auch wenn *N* ausfällt, wenigstens die Textform des von *N* abgeleiteten Archetypus erreichen. Wenn die eine Gruppe (α) geschlossen gegen die andere Gruppe (β) steht, müssen die Lesarten bes. sorgfältig auf ihren Wert geprüft werden, etwa aus dem Zusammenhang heraus oder aus der Übereinstimmung mit einer Quelle. Es scheint nämlich, daß man streckenweise häufigere Übereinstimmung bald von α, bald von β mit *N* feststellen kann, so daß sich keine sozusagen grundsätzliche Überlegenheit der einen Gruppe über die andere behaupten läßt; doch würde man wohl bei einer klaren Divergenz von α und β einerseits und inhaltlicher Gleichwertigkeit der Varianten andererseits mit gutem Grund β den Vorrang geben, weil dieser Gruppe die zweitälteste Hs *M* angehört und selbst die späte Hs *B*, die übrigens gelegentlich mit der Gruppe α zusammengeht, aus einer ziemlich guten Tradition schöpft. Sonderlesarten einer einzelnen Hs insbesondere von *A*, wo sie ziemlich häufig sind, und *C*, aber sogar von *M*, stellen sich durchweg sehr schnell als Fehler oder Auslassungen heraus. Doch kann, wie der Vergleich mit *N* zeigt, nicht nur eine Sonderlesart von *M*, sondern selbst von *A* das Richtige treffen, wie aus folgenden Beispielen ersichtlich ist:

etiam *N f. 66 r 23 M* etiam non *A D G P V* non *C (> B)*
omnis substantiae *N f. 66 r 23 M* omnis entis substantiae *A* entis omnis substantiae *D* entis substantiae *G P V* entis omnibus *C (> B)*
propter *N f. 66 r 47 M* per *A C D G P V (> B)*
in *N f. 66 r 41 A > C D G M P V (B)*
partes duas *N f. 66 v 2* duas partes *A* partes *> C D G M P V (B)*
haec *N f. 66 v 11 A* hoc *C D G V* huiusmodi *B M P*.

Endlich sei noch darauf hingewiesen, daß sich bisweilen die Entscheidung für die in den Text aufzunehmende Lesart auf den Wortlaut der Lemmata aus dem Dionysiustext oder den einer zitierten Quelle stützen kann. Zur Erläuterung seien nur diese beiden Beispiele mit Dionysiustext angeführt:

veritatem *N f. 66 r 41 G M Sarr.* virtutem *A C D P V (> B)*
temporalem *N f. 66 r 48 M Sarr.* naturalem *A C D G P V (> B)*.

REZENSIONEN

Nicolai de Cusa, *Tota pulchra es, amica mea (Sermo de pulchritudine)*. Edizione critica e introduzione a cura di G. Santinello. Padova: Società Cooperativa Tipografica 1958. 40 S.

G. Santinello, *Il pensiero di Nicolò Cusano nella sua prospettiva estetica*. Padova: Liviana editrice 1958. XVI, 288 S. 1500 L.

Die neue Ausrichtung, die die Kusanus-Forschung seit Erscheinen der kritischen Heidelberger Ausgabe erhalten hat, macht sich mehr und mehr auch in Einzeluntersuchungen bemerkbar. Die unvermindert im Vordergrund stehende Beschäftigung mit der Gedankenwelt des Nikolaus von Kues wird durch Text- und Quellenuntersuchung unterbaut, um aus größerer historischer Vertrautheit zu einer noch fruchtbareren Denkbegegnung zu gelangen. So beginnt Santinello, der in beachtlicher Weise als erster die kusanische Ästhetik behandelt, mit der Bereitstellung eines für diesen Zweck wichtigen Textes, der als einziger das Problem des Schönen in einem größeren Rahmen darbietet. Den nur vereinzelten Beiträgen im sonstigen Werk des Nikolaus und ihrer Einordnung in die philosophische Gesamtkonzeption ist die Abhandlung des Vf. gewidmet[1].

Mit der *Edition* der Predigt CCXL „Tota pulchra es, amica mea" (Cant. 4, 7), die Nikolaus am Feste Mariä Geburt (8. 9.) 1456 in Brixen gehalten hat, wird die Reihe der in den Cusanus-Texten der Heidelberger Akademie begonnenen Einzeleditionen von Predigten fortgesetzt, die als Schritte auf dem Wege zu der in Vorbereitung befindlichen Gesamtedition gedacht sind. Der Text ist wie bei den im Pariser und Baseler Druck veröffentlichten Auszügen nach Vat. Lat. 1245 hergestellt und einige Male nach den Hss. Florenz, Biblioteca Laurenziana, Ashburnham 1374 und Subiaco, S. Scolastica 235 (CCXXXII) korrigiert. Eine vierte Hs., Magdeburg, Domgymnasium 38, wurde als untergeordnet weggelassen (sie befindet sich jetzt in der Deutschen Staatsbibliothek Berlin).

Die Quellennachweise werden zur Hauptsache aus dem Dionysiuskommentar Alberts des Großen, den Nikolaus seit dem 9. 8. 1453 besaß, und aus Ps.-Dionysius selbst geführt und in der Einleitung durch genaue Gegenüberstellung verdeutlicht. Das Eingehen auf die wirkliche Quelle des Nikolaus, die Handexemplare seiner Bibliothek und die benutzte Dionysiusübersetzung (Ambrosius Traversari) hätte noch durch Anführen der kusanischen Randnotizen zu Albert vervollständigt werden können. Im zweiten Teil der Predigt (von 36, 9 an), wo Nikolaus sich

[1] Vgl. auch G. Santinello, *Metafisica e cosmologia estetica nel Cusano*. Rivista di estetica 3 (Padova 1958), 338—358.

von den genannten Quellen löst, ließe sich der Quellenapparat in anderer Hinsicht ergänzen. Dazu einige Vorschläge:

36, 11) admiratione: cf. De quaer. deum 2 (editio Academiae Litterarum Heidelbergensis [h] IV n. 33,5) et nota.

36, 30) quasi ignis est in se complicans omnium calidorum formam et speciem: cf. Albertus Magnus, In De div. nom. c. 5 (cod. Cus. 96 f. 176ra): sicut ignis causa caloris in omnibus calidis, ut dicitur in 4⁰ Met.; id. (f. 176rb): sicut si esset calor per se exsistens, ex ipso flueret calor in omnibus calidis tamquam a causa effectiva et exemplaris (beide Texte werden in Randnotizen wiederholt, vgl. L. Baur, Nicolaus Cusanus und Ps. Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des Cusanus, Heidelberg 1941, 108 Randnotiz 484 und 486).

37, 4) fons omnium pulchrorum: cf. fons pulchritudinis: 37, 10; 39, 28; De gen. 5 (h IV n. 183, 14); Dionysius Areopagita, De div. nom. IV 7 (PG 3, 704 A; Dionysiaca, ed. Ph. Chevallier, Bruges 1937—1950, 182^4).

37, 22) vocans ad se nihil: cf. Rom. 4, 17: vocat ea quae non sunt.

38, 13) in unitate est omnis numerus complicite: cf. Apol. (h II 18, 1); Dionysius Areopagita, De div. nom. V 6 (PG 3, 820 D; Dionysiaca 343^3—344^1); Iohannes Scottus, De div. nat. III 11 (PL 122, 652 BC).

38, 19) quod deus sit lux, in quo non sunt tenebrae ullae: cf. 1 Ioh. 1, 5.

38, 26) Virtutes caelorum: Matth. 24, 29; Luc. 21, 26.

38, 31) a datore formae: cf. De dato patr. 1 (h IV n. 95, 12) et nota.

39, 5) hierarchiae ecclesiae militantis: cf. De conc. cath. I 4 (h XIV 44, 2).

39, 12) Mansiones multae in regno sunt: cf. Ioh. 14, 2: In domo patris mei mansiones multae sunt.

39, 15) Israhel scilicet deum videntium . . . Ierusalem scilicet visionis pacis: cf. Hieronymus, Liber interpretationis Hebraicorum nominum 74, 15—18, ed. P. de Lagarde, Turnholti 1959 (Corpus Christianorum. Series Latina LXXII), 152: Israhel vir videns deum . . . . Ierusalem visio pacis.

Das Leitmotiv der *Abhandlung* bildet die in Predigt CCXL von Albert übernommene Definition des Schönen: „pulchrum in ratione sua . . . concludit . . . splendorem formae, sive substantialis sive accidentalis, super partes materiae proportionatas et terminatas" (33, 2—4), die eine Ästhetik des Lichts und der Harmonie miteinander verbindet. Davon ausgehend gibt der Vf. einen allgemeinen Überblick über die platonisch-neuplatonischen Ursprünge der Licht- und Zahlmetaphysik. Zu De quaerendo deum und De dato patris luminum, die für die Lichttheorie bei Nikolaus besonders herausgestellt werden (161—165), kann man inzwischen ergänzend auf die Opuscula I (h IV), ed. P. Wilpert, Hamburgi 1959, hinweisen. Angesichts dieser Erörterungen wird die Frage nach der Originalität der kusanischen Ästhetik gestellt und beantwortet. Sie liegt nicht in der Entwicklung neuer ästhetischer Elemente, sondern in einem neuen Verständnis der übernommenen. Dies wird bereits in der Einleitung zur Predigtedition hinsichtlich Albert dargelegt (21ff.). Auch gibt es bei Nikolaus keine von seinem übrigen Werk abgesonderte Ästhetik, möglich ist nur eine Betrachtung des gesamten Denkens unter ästhetischer Hinsicht, wie es auch das Thema der Abhandlung formu-

liert. Dies ist allerdings schon aus dem Charakter des pulchrum als eines Transzendentale gefordert, die Behandlung eines solchen kann nicht umhin, das Ganze der Metaphysik aufzurollen. Ästhetik und Metaphysik sind im Grunde dasselbe.

Die Ästhetik des Lichts und der Harmonie ist, wie bereits die angeführte Definition zeigt und der Vf. auf mancherlei Weise entwickelt, im Formbegriff verankert („Die Schönheit ist geformte Wirklichkeit" — 214), der mehr noch als der Seinsbegriff die Mitte der Metaphysik des Nikolaus bildet. Zur Erklärung des kusanischen Formbegriffs führt der Vf. den charakteristischen Text aus De dato patris luminum an, der die Form mit dem Sein, das sie gibt, identifiziert. Diese neuplatonische Formauffassung (Nikolaus übernimmt sie von Meister Eckhart, vgl. De dato patr. 2 h IV n. 98, 5 und die Anm.) entfernt sich grundsätzlich von der Seinsmetaphysik des Thomas von Aquin (vgl. etwa S. c. gent. II 54). Der Vf. deutet dies an, indem er zwar noch mit den Begriffen Wesen und Existenz operiert, dabei aber zu einer Koinzidenz dieser Begriffe gelangt, und zwar — was das Entscheidende ist — im endlichen Bereich. Die Form ist durch die Identität mit dem Sein nicht mehr nur Wesensakt (der Materie als Potenz), sondern auch Existenzakt (des Wesens als Potenz) (77). Noch deutlicher wird die antidualistische Richtung des Nikolaus (88) für Form und Materie herausgearbeitet. Die Materie ist kein metaphysisches Prinzip außerhalb der Form (94), sondern lediglich die innere Grenze der geschöpflichen Form (93). Sie hat in sich selbst keine Wirklichkeit (88. 93) (die materia prima ist für Nikolaus nur eine Abstraktion, vgl. De docta ign. I 25 h I 53, 23). Dies hat nun aber eine wichtige Konsequenz. Durch die unverkennbare Tendenz des Nikolaus zur Einheit geht die Möglichkeit eines positiven endlichen Prinzips der geschöpflichen Besonderheit (das die Seinsmetaphysik in der Potentialität sieht) verloren. Ihr Grund muß darum in den göttlichen Willen zurückverlegt werden, der die Eigenart einer bestimmten endlichen Form unmittelbar begründet. Die Einheitsmetaphysik mündet also in eine Willensmetaphysik. Der Vf. führt dazu in anderem Zusammenhang (99. 180f.) De beryllo 29 (h XI 1 38, 10—16) und Dir. spec. 9 (h XIII 1 19, 7—20, 2) an. Um zu zeigen, daß Nikolaus auch früher schon dieser Auffassung ist, sei die deutsche Vaterunserpredigt XVIII n. 19 (hrsg. von J. Koch, H. Teske, Heidelberg 1940, 46, 19—21) von Januar 1441 (so ist die Angabe des Vf. 119 Anm. 86, 129, außerdem in der Predigtedition 6 Anm. 8 zu berichtigen) erwähnt.

Kurz sei hingewiesen auf die Ausarbeitung des theologischen, näherhin trinitarischen Fundamentes nicht nur der Metaphysik, sondern auch der Ästhetik des Nikolaus. Der Manifestationscharakter der Lichtästhetik führt zu einer „Ästhetik des Ausdrucks" (183). Die Manifestation Gottes in der Schöpfung (als Ausdruck und Sprache Gottes) hat ihren Grund im ewigen Wort Gottes, dem „splendor gloriae" (Hebr. 1, 3; Ezech. 10, 4) (141ff.). In diesem Zusammenhang gibt der Vf. wertvolle

Hinweise zu einer Sprachphilosophie und -theologie platonischen Charakters bei Nikolaus. Die Ästhetik der Harmonie erhält ebenfalls ihren Grund in der Trinitätslehre. Die Relation im geschöpflichen Bereich wird mit Hilfe des augustinischen Ternars unitas — aequalitas — connexio in der trinitarischen Relation gegründet (132ff. 206ff.). Es scheint aber, daß Nikolaus das alte Problem, wie Harmonie und Proportion, die an Vielheit gebunden sind, ihr Urbild in Gott als dem absoluten Einen haben können — es klingt bereits bei Plotin und Ps.-Dionysius an, wird aber erst von Albert ernsthafter behandelt (vgl. 45. 69. 206) —, nicht nur durch Übersteigung des neuplatonischen Einheitsbegriffes in die christliche Trinitätslehre (136. 147f.) gelöst hat. Dies zeigt sich in Predigt CCXL, die von der in der Einheit eingefalteten Zahl spricht (38, 13, vgl. den obigen Quellennachweis, ferner in der Abhandlung 31ff.). Vorausgesetzt, daß die Harmonie in einer Einheit und Identität des Vielen besteht (vgl. De gen. 1 h IV n. 150, 8—11), so kann Gott in seiner Einheit Urbild der Harmonie des Endlichen sein, wenn diese auf einer komplikativen Einheit des Vielen beruht, denn solcher Art ist die Einheit Gottes. Nun hat Nikolaus De docta ignorantia II 5 gezeigt, daß ein jedes Einzelwesen des Universums auf seine jeweils einmalige und eingeschränkte Weise alles enthält. Damit ist die „Einheit in der Vielheit" des Universums nicht als eine äußerliche Vereinigung von Vielem erklärt, sondern als innerliche komplikative Einheit begriffen. So entspricht sie der Einheit Gottes (vgl. ebd. II 6 h I 79, 20), der eines und alles und alles in allem ist.

Den Ausführungen des Vf. liegt ein einheitliches Verständnis der kusanischen Gedankenwelt zugrunde, das sich — wie bei tieferem Eindringen ersichtlich wird — vor allem mit der Philosophie Arthur Schopenhauers berührt. Dieser für die Ästhetik bedeutsame Ansatz ist der Untersuchung keineswegs zum Nachteil, sie hat den Zugang zum Denken des Nikolaus nicht verstellt, sondern an einem entscheidenden Punkte geöffnet. Freilich sind dabei die neuplatonischen Begriffe in die Sprache der Willensmetaphysik zu übersetzen. In wenigen Schritten soll der innere Zusammenhang der Konzeption des Vf. gezeigt und dabei auf das Verhältnis zu Schopenhauer eingegangen werden.

Vor allem in der dynamischen Auffassung der Form (83. 91. 94f. 177) verrät sich ein Einfluß Schopenhauers. Seine hier sich auswirkende Grundthese vom Willen als Ding an sich wird indessen dem Theismus des Nikolaus angepaßt. Die Form ist zwar von dem Willen, der sie hervorbringt, nicht verschieden — sie ist nicht ein in sich statisches Resultat eines davon getrennten Wirkens —, sie ist aber nicht dieser Wille selbst (181f., vgl. Dir. spec. 9 h XIII 1 20, 17). Die Naturwesen sind nicht, wie Schopenhauer sagt (Über den Willen in der Natur, WW [hrsg. von A. Hübscher, Wiesbaden ²1946—1950] IV 58, 1—3), ihr eigenes Werk: „die sichtbaren Formen in der Natur sind nicht durch sich selbst gewirkt" (52). Die dynamische Auffassung der Form ist auf

Grund der christlichen Schöpfungslehre zu einem dynamischen Verhältnis von göttlicher und geschaffener Form, forma formans und forma formata, erweitert. Spinozas Unterscheidung von natura naturans und natura naturata, die für den Vf. dasselbe besagen soll (81), hat allerdings auch bei Schopenhauer keine theistische Bedeutung (Parerga und Paralipomena I, WW V 122, 1—4), sondern nur die von Ding an sich und Erscheinung (ebd. II, WW VI 97, 29—31). Das Sein der Geschöpfe gründet nicht in einer statischen Immanenz Gottes in ihnen (126), die das fortdauernde Resultat einer abgeschlossenen und vergangenen Tätigkeit wäre, sondern in der aktiven Gegenwart Gottes, d. h. einer Gegenwart, die mit der Tätigkeit selbst gegeben und nichts außer ihr ist (damit wird die Unterscheidung von creatio und conservatio überwunden!). Indem diese Gegenwart Gottes nicht eine seiner Natur, sondern seines Willens ist (Gottes Wille außerhalb seiner Naturnotwendigkeit wirkend, aber dennoch Gott ganz gegenwärtig setzend), bleibt gleichzeitig die Transzendenz Gottes gewahrt (181f.). Jene Aussagen der christlichen Neuplatoniker, die Gott dem Geschöpf immanent (und zugleich transzendent) sein lassen und häufig ein pantheistisches Mißverständnis heraufbeschworen, finden damit eine Deutung im Sinne der Willensmetaphysik. Für das Gott-Geschöpf-Verhältnis sucht der Vf. eine dynamische Auffassung bei Nikolaus von einer statischen bei Meister Eckhart zu unterscheiden (85). Daß aber auch Eckharts Metaphysik dynamisch ist, ließe sich vielfach belegen. So stammt Nikolaus' Charakterisierung der göttlichen Form als "formans omnia" (Apol. h II 8, 16) von Eckhart (Sermo IV 2 n. 29 Lat. Werke IV [hrsg. von E. Benz, B. Decker, J. Koch, Stuttgart 1956] 29, 5). Nun kommt das Sein der Geschöpfe aber nicht schon in passiver Aufnahme des göttlichen Wirkens zustande, sondern erst in aktiver Wiederholung und Partizipation der formenden Tätigkeit Gottes (82. 85. 95. 126. 178. 254. 257. 266). Diese Eigentätigkeit ist es eigentlich, in der das Geschöpf Gott gegenüber seine Selbständigkeit besitzt. So interpretiert der Vf. also den auf Augustin zurückgehenden Begriff der "forma formata" (vgl. Apol. h II 8, 19; 26, 8; Augustinus, Sermo CXVII 2 n. 3 PL 38, 662).

In der Philosophie Schopenhauers werden menschliches Werk und Naturwerk einander gegenübergestellt. Dem entspricht bei Nikolaus — wenn man den christlichen Schöpfungsbegriff einbezieht — die sein ganzes Denken durchziehende Parallele von menschlicher und göttlicher Tätigkeit (der Vf. leitet aus dieser Grundkonzeption — offenbar in Anlehnung an Motive des Idealismus — die gesamte Ästhetik des Nikolaus ab). So wird der Schöpfungsakt aus der Erfahrung menschlichen Schaffens zu erhellen versucht. Bei Betrachtung einzelner Schaffenselemente wird die Nähe zu Schopenhauer deutlicher. Die menschliche Tätigkeit setzt Materie voraus, die als solche bereits eine natürliche forma substantialis besitzt (im Unterschied von der künstlichen forma accidentalis — 9 Anm. 8. 108f. 256f.) und auf göttliche Tätigkeit zurück-

geht. Davon ist bereits bei Eckhart die Rede (vgl. Expositio libri Genesis n. 8 Lat. Werke I 192, 1—3). Dazu lese man nun die Ausführungen Schopenhauers in „Über den Willen in der Natur" (WW IV 55, 3 — 56, 13, hier kommt auch die Einheit von Materie und Form in der Natur und ihre Sonderung als bloße Abstraktion zur Sprache, was genau der Auffassung des Nikolaus entspricht, die Unterscheidung von Materie und Form wäre also nur noch für menschliche Tätigkeit sinnvoll, von der sie ursprünglich auch genommen ist). Wenn der Vf. sagt, daß die formende Tätigkeit menschlicher Kunst von außen komme, bei der göttlichen und natürlichen Kunst dagegen in dem Prozeß selbst liege, in dem sich die Form verwirklicht (217), so trifft dies die Absicht Schopenhauers: „Die Welt ist nicht mit Hilfe der Erkenntnis, folglich auch nicht von außen gemacht, sondern von innen" (a. a. O. 39, 9, vgl. auch 37, 20—32). Die Verneinung einer Mitwirkung der Erkenntnis führt auf den entscheidenden Punkt. Menschlichem Schaffen liegt ein äußeres Vorbild oder eine Idee zugrunde, jedenfalls eine vom Schaffensvorgang selbst verschiedene Vorstellung. Für Gott muß dies wegen seiner Einfachheit bestritten werden. Dies führt zunächst zur Ablehnung einer platonischen Ideenvielheit in Gott, sie wird auf Gottes Einheit reduziert (96. 125. 209). Soweit die Tendenz neuplatonischer Einheitsmetaphysik und jedes christlichen Platonismus. Die Willensmetaphysik überwindet darüberhinaus die Vorstellung eines statischen Objekts des göttlichen Erkennens, das Urbild des göttlichen Tuns ist von dem dynamischen Prozeß des göttlichen schöpferischen Denkens nicht verschieden (98. 125. 178. 219). Für die Willensmetaphysik dient also die Negation der Formenvielheit nicht nur der göttlichen Einheit, sondern gerade der dynamischen Auffassung des Gott-Geschöpf-Verhältnisses (124f.). Dies besagt nichts anderes als die Einheit der platonischen causa exemplaris oder formalis mit der causa efficiens (und der causa finalis) in Gott, die Nikolaus aus Alberts Dionysiuskommentar übernimmt (169). Allein als Wirkender kann Gott Urbild der Dinge genannt werden (267). Zwar wird das göttliche Wort als präexistentes Urbild für die geschaffenen Dinge angeführt, es ist aber nicht absolut präexistent, denn es existiert selbst nicht außerhalb des göttlichen Aktes (66f. 267). So ist auch die Schönheit des Geschaffenen nicht nach platonischer Manier Abbild eines Urbildes, sondern Resultat eines schöpferischen Aktes, dem die Schönheit innerlich ist (170f. 237). „Gott schafft die Dinge nicht, weil sie schön sind, sondern sie entstehen als schöne, weil er sie so schafft" (267). Entscheidend ist bei allem die Bestimmung des Verhältnisses von Erkennen und Wollen. Die Dualität von Objekt und Subjekt, die bei Schopenhauer das Erkennen überhaupt charakterisiert (Die Welt als Wille und Vorstellung I, WW II 16, 8—10, vgl. 133, 21—29) wird überwunden (98. 124), bei Schopenhauer, der Wille und Erkenntnis als völlig verschieden betrachtet (ebd. II, WW III 242, 8), in einen erkenntnis- und bewußtlosen Willen (ebd. 224, 11—13; 233, 4), bei Nikolaus aber in eine letzte innere Einheit

von Erkennen und Wollen (99. 143; vgl. De gen. 5 h IV n. 178, 4; 181, 6; De beryllo 29 h XI 1 38, 18; Dir. spec. 9 h XIII 1 20, 7; ferner Eckhart, Expositio s. ev. s. Iohannem n. 307 Lat. Werke III 255, 11).

Es zeigt sich, daß die Tendenz zu einer einheitlichen Welterklärung, wie sie der neuplatonischen Spekulation innewohnt und vielfach zunächst die Einheit im intellektuellen Prinzip der Welt sucht (so bei Eckhart in seiner lateinischen Predigt XXIX „Deus unus est") bei Nikolaus in der Aufhebung des Intellekts in die Einheit des Willens überhöht wird. Auf diese im Kern der kusanischen Einheitsmetaphysik verborgene Willensmetaphysik im Zuge ästhetischer Interpretation aufmerksam gemacht zu haben, ist das Verdienst des Vf. Möchte er auch einen ästhetischen Voluntarismus vermeiden (267), so mag doch Schopenhauer (und im Hintergrund Schelling) der Anlaß sein, bei Nikolaus das ästhetische mit dem Willensmoment zu verbinden. Es deutet in diese Richtung, wenn der Vf. eine ästhetische Intuition als den unbewußten Ansatz der kusanischen Metaphysik nimmt, womit Metaphysik die Reflexion der Ästhetik wäre (229. 266), und überhaupt in einer qualitativ-ästhetischen Naturanschauung eine quantitativ-mechanische und damit unästhetische abgewiesen sieht (230f.).

Köln Herbert Wackerzapp †

Immanuel Kant, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* Auf Grund des lateinischen Textes der Berliner Akademie-Ausgabe neu übers. und hrsg. von Klaus Reich (Philos. Bibl. 251). Hamburg: Felix Meiner, 1958, XVI, 104 S. 4,80 DM.

In dem vorliegenden Band bietet Reich sowohl den lateinischen Text der Kantischen Dissertation von 1770 als auch eine neue deutsche Übersetzung. 101 Seiten entfallen auf Text und Übersetzung, das Register S. 102—104 enthält die Namen und wichtigsten lateinischen Termini. Im Vorwort S. VI spricht Reich kurz über den lateinischen Text der Ausgabe, über die Übersetzung, das Register und die Einleitung.

In der Einleitung S. VII—XVI versucht Reich, „die Stelle der vorliegenden Schrift in Kants philosophischer Entwicklung und ihr Verhältnis zur Grundidee der Kritik der reinen Vernunft zu bestimmen". Hierbei setzt er sich in Widerspruch zu den üblichen Vorstellungen.

Fr. Paulsen betrachtete die kantische Dissertation als eine Frühform der Kritik der reinen Vernunft. Um seine These zu stützen, bemühte er sich, Humes Einfluß auf die Dissertation nachzuweisen, fand hiermit aber keinen Anklang. Paulsen gegenüber weist Vf. auf Kants vorsichtige Formulierung hin (Brief an Marcus Herz vom 1. Mai 1781): „Dieses Buch enthält den Ausschlag aller mannigfaltigen Untersuchungen, die von den Begriffen anfingen, welche wir zusammen, unter der Benennung

des mundi sensibilis und intelligibilis, abdisputierten." In dem Brief an Johann Bernoulli (16. Nov. 1781) spricht Kant zudem von neuen und unvorhergesehenen Schwierigkeiten, die ihm „der Ursprung des Intellektuellen von unserer Erkenntnis" machte. Diese Formulierungen sind nicht dazu angetan, Paulsens These zu stützen.

Nach A. Riehl war es die Antinomie, die zur Unterscheidung von phänomenaler und intelligibler Welt führte. Riehls Ansicht von der Bedeutung der Antinomie in Kants Entwicklung bis 1770 gilt — hauptsächlich durch B. Erdmann — als erwiesen.

Auch Riehl gegenüber zeigt Vf., wie vorsichtig Kant sich über das Verhältnis von Dissertation und Kritik der reinen Vernunft ausspricht. Kants Bemerkung über neue und unvorhergesehene Schwierigkeiten stimmt gut überein mit dem Brief an Marcus Herz vom 21. Febr. 1772, in welchem Kant sagt, daß „ihm noch etwas Wesentliches" mangelte, „welches in der Tat den Schlüssel zu dem ganzen Geheimnis der bis dahin sich selbst noch verborgenen Metaphysik ausmacht". Dieses Geheimnis ist die Beziehung der reinen Vernunftbegriffe auf einen Gegenstand. Die Schwierigkeit betrifft also ein Problem der späteren transzendentalen Logik. Was dagegen aus der Dissertation in die Kritik der reinen Vernunft übernommen wurde, nämlich Abschn. 2 u. 3, findet sich ausschließlich in der transzendentalen Ästhetik. Den Inhalt von Abschn. 1 u. 4 bezeichnete Kant schon in dem Brief an Lambert (2. Sept. 1770) als unerheblich. Dagegen berührt einiges aus dem Abschnitt 5 etwas — so Kant an Joh. Schulz am 26. 8. 1783 —, was in der Kritik der reinen Vernunft in der transzendentalen Doktrin der Urteilskraft gebracht wurde. Wenn die Dissertation eine Frühform der Kritik der reinen Vernunft sein soll, so muß das Verhältnis der Grundbegriffe der Sinnlichkeit und der Begriffe der reinen Vernunft in der Dissertation und der Kritik der reinen Vernunft übereinstimmen. Reich kann dagegen an Abschn. V §§ 23—24 zeigen, daß in der Dissertation die Funktion des reinen Verstandes und der reinen Vernunft nicht kritisch, sondern dogmatisch bestimmt wird. Daraus ergibt sich, daß in der Dissertation die reine Vernunft ihrer Natur nach noch nicht als scheinerzeugend gesehen wird. Dagegen führt die Antinomie im Weltbegriff nach Kants Worten (Fortschr. d. Metaph. seit Leibniz u. Wolff, Akad.-Ausg. Bd. XX S. 290—291) „unvermeidlich auf jene Beschränkung unserer Erkenntnis, die in der Analytik . . . vorher apriori . . . bewiesen worden war". Somit kann also schwerlich die Antinomie am Anfang der Raumzeitlehre der Dissertation gestanden haben.

Anschließend untersucht Vf. die Gründe, die der Vorstellung, die Raumzeittheorie der Dissertation sei durch die Antinomie veranlaßt, ihre Plausibilität verliehen haben. Die Reflexion 5037, Akad.-Ausg. Bd. XVIII („Ich sah anfänglich diesen Lehrbegriff wie in einer Dämmerung. Ich versuchte es ganz ernstlich, Sätze zu beweisen und ihr Gegenteil. . .") wurde von Erdmann und Adickes dahin ausgelegt, daß

Kant unter dem Lehrbegriff die Raumzeittheorie verstanden habe, die „Sätze und ihr Gegenteil" sollten die Thesen und Antithesen der kosmologischen Antinomie sein. Beides ist nach Reich unwahrscheinlich. Der Lehrbegriff ist die Antwort auf die Frage, wie synthetische Urteile apriori möglich sind, und die „Sätze und ihr Gegenteil" sind nichts anderes als die skeptische Methode, die Kant als heuristisches Prinzip in der Metaphysik schon in den „Träumen eines Geistersehers" anwendete. In der Abhandlung „Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume" wurde diese Methode auf die Problematik angewendet, die der Begriff des absoluten Raumes in Anwendung auf Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung mit sich bringt. Schon die „Träume eines Geistersehers" zeigen, daß die Scheineinsichten des Verstandes auf einem Einfluß der subjektiven Erkenntnisbedingungen auf die objektiven Bedingungen beruhen. Hiervon spricht auch die Dissertation. In Verbindung mit der skeptischen Methode erklärt sich hieraus die subjektivistische Wendung der Raumzeittheorie in der Dissertation. Der Vf. glaubt, zeigen zu können, welche Fragen Kant zu dieser Theorie geführt haben.

Abschließend zeigt Reich, daß in der Dissertation mit dem Begriff einer Erkenntnis apriori durch die Sinnlichkeit eine Voraussetzung der Kritik der reinen Vernunft gegeben wird, mehr jedoch nicht. Bezüglich des reinen Verstandes oder der reinen Vernunft lehrt die Dissertation das Gegenteil der Kritik der reinen Vernunft. So gab das Jahr 1769 Kant zwar „großes Licht", doch zeigt die Dissertation, daß mit der Raumtheorie der dogmatische Schlummer noch nicht unterbrochen ist.

Reichs Thesen sind anregend und erscheinen plausibel. Man sieht sie nur nicht gern auf zehn Seiten zusammengedrängt. Vielleicht entschließt er sich, in absehbarer Zeit seine Kantforschungen in Form eines Buches vorzulegen?

Der lateinische Text ist ein Abdruck des Textes in der Berliner Akademie-Ausgabe. Einige Druckfehler wurden verbessert und darüber hinaus ein Originaldruck (A²) eingesehen. Die Übersetzung ist genau, dabei gut lesbar. Außer einigen Druckfehlern ist nichts zu beanstanden. Das Register wünschte man sich allerdings etwas reichhaltiger.

Köln Karl Bormann

THE NOCTURNAL COUNCIL IN PLATO'S *LAWS**

by Glenn R. Morrow

No part of Plato's scheme of legislation in the *Laws* is more familiar than the institution of the Nocturnal Council, but perhaps none is more difficult to interpret. Plato introduces it only in the closing books, and indeed leaves the explicit discussion of its purpose and functioning to the end of the twelfth book, when his legislation is practically (σχεδόν) finished (960b). Its introduction thus late in the exposition has led some commentators to regard it as something of an appendage, if not an afterthought, tacked on — by Plato himself or by Philippus of Opus[1] — to a constitution and system of laws already complete. This interpretation is not impossible, but it should be accepted only as a last resort. On the other hand, if we respect the integrity of the *Laws* as it has been transmitted to us and regard the Nocturnal Council as a considered part of Plato's legislation, we may think its inclusion necessitates the denial, or at least the reconstruction, of much that has gone before[2]. Let us see whether this inference is justified.

---

* This article is an adaptation of a chapter in the author's forthcoming book, *Plato's Cretan City: a Historical Interpretation of the Laws*, and is printed here by permission of the publishers, the Princeton University Press.

[1] For Philippus of Opus, see the Appendix.

[2] Eduard Zeller, *Plato and the Older Academy*, 539—540: "As the rest of the government is in no way based upon this council of the wise, and as the council itself is not incorporated into the organism of the state by any definite official sphere of action, there is a certain ambiguity and uncertainty about the whole scheme". George H. Sabine, *History of Political Theory*, New York 1937, 85: the Nocturnal Council "not only fails to articulate in any way with the other institutions of the state but also contradicts the purpose of planning a state in which the law is supreme". Ernest Barker, *Greek Political Theory*, London 1918, 349: the Nocturnal Council is to control, "in ways that are never explained, a system of political machinery into which [it is] never fitted". Levinson, *In Defense of Plato*, Cambridge (Mass.) 1953, 517 n. 38, thinks that this institution "introduced at the end of the *Laws*" engenders a contradiction in the entire fabric of Plato's state. Gerhard Müller, *Studien zu den Platonischen Nomoi*, München 1951, 169—170: „Der nächtliche Rat fügt sich ... in die anderen Institutionen, die historischer Herkunft sind, nicht ein".

At this point (960b) the legislation for the Cretan city is, in a sense, complete — with its assembly, council, guardians, euthynoi, and all the minor magistrates; its courts of justice and laws, covering at least the most important of the citizens' activities, which the magistrates and the courts will apply and enforce; its provisions for a form of education that will supplement the law through the development of character and intelligence, and for religious institutions to give the laws ideal guidance and sanction. What then is still needed to make our legislation actually complete? "We are never at the end of a task," says the Athenian, "when we have merely made something, or acquired it, or brought it into being; in the present case we shall not have done all that we should have done, and our work will be incomplete, if we have not found some device that will assure the preservation, in its perfection and through all time, of what we have brought into being." Of the three Fates, he recalls, Atropos is the "third and savior," because, as her name implies, she gives the quality of irreversibility[3] to the dooms assigned and ratified by her sisters (960cd). The clear implication is that in our state we have assigned and ratified the institutions and laws; what we now need is some means of assuring their "salvation" (σωτηρία)[4].

Now the salvation of the laws implies something more than the preservation of a code rigidly and unthinkingly adhered to. Any legislator who has founded a city hopes that those who come after him will understand his purposes and interpret his provisions with the same insight that he has used in constructing them; otherwise his legislation, even though retaining its form, will have changed its spirit. Plato above all would have cause to be concerned lest his successors not be equipped to understand his law, for its foundations are based on a philosophical conception of the good, individual and political; it is the expression of a reason that transcends ordinary experience, and those who are to interpret it, or apply it, cannot do so properly unless they are equipped to understand the Reason (Nous) it contains. This conception is the ripe fruit of the Socratic doctrine that virtue is knowledge; and in expounding it to his Dorian companions the Athenian Stranger makes use of the familiar Socratic analogies. If legislation and statesmanship are arts,

---

[3] I. e. ἀτροπία; though Plato here uses a synonym, ἡ ἀμετάστροφος δύναμις.

[4] This interpretation of σχεδόν . . . τέλος ἂν ἔχοι (960b) is confirmed by the context of the parallel passage in 962b: εἴπερ μέλλει τέλος . . . ἕξειν. Cf. *Rep.* 620e.

as we think they are, analogous to the arts of medicine, navigation, and generalship, and if it is characteristic of a good craftsman to have a clear conception of his end and of the means of attaining it, then any state that expects even to retain the wisdom of its founder must have some organ within it to keep alive the knowledge of the purpose of its laws and their dependence upon cosmic Reason, and to examine the way in which they are accomplishing or failing to accomplish this ideal purpose (961e—962c).

Even more will it need such an organ if it hopes to improve upon its founder. In this context we see the full meaning of a long passage in the sixth book (769a—771a). The Athenian Stranger there compares himself to a painter who seems never to tire of embellishing and improving what he has done and who, if he could, would leave behind him a successor with similar skill to keep watch over his picture, repair any damage to it, and even introduce improvements or correct defects in the original craftsmanship. So the legislator realizes that his own workmanship cannot reach the perfection that he wishes to attain and would like to leave successors behind him to correct his mistakes, in order that the constitution of his state may not deteriorate but always grow better (ἵνα μηδαμῇ χείρων, βελτίω δὲ ἡ πολιτεία . . . ἀεὶ γίγνηται).

> If anyone knew of a device to this end and could teach anyone else, by words or deeds, to understand in some degree how the laws are to be guarded and corrected, do you think he would leave off talking about it until he had brought it into being? 769de

The means that Plato eventually adopts are not fully described in the sequel to this passage. The Athenian Stranger merely declares that we must entrust this function to the guardians, who are to become νομοθέται as well as νομοφύλακες (770a; cf. 770c); and he addresses to them a general statement of the ends to which legislation is directed, enjoining them to keep these aims in mind, censuring the laws that are found from experience not to serve the purpose announced, and heartily accepting and enforcing those that do. Likewise we see the meaning of a still earlier passage in which the Athenian, after surveying the areas of life which a scientific legislator must try to regulate and the ends to which his laws should be directed, adds that "for all these laws he will appoint guardians, some guided by knowledge (φρόνησις), others by right opinion, in order that reason (νοῦς), binding the whole together, may exhibit them as in conformity with temperance and justice" (632c).

Throughout the *Laws*, then, Plato sees that the state he is constructing will require that some of its officials be equipped with philosophical and juristic intelligence to preserve, expound, and apply the principles on which the laws are based. It is the same requirement that is laid down in the *Republic*. If a good state, and the philosophical spirit that designed it, are to escape degeneration, says Socrates, "there must always be resident in it some element having the same conception (λόγος) of the constitution that *you* the legislator had in making your laws" (497cd). The Nocturnal Council is the means designed to satisfy this requirement in Plato's Cretan city. Hence these closing pages are as integral a part of the *Laws* as are Books VI and VII of the *Republic*. The Council will be the "head" of the state (961d, 964d, 969b) — to use the metaphor that occurs frequently here — the head in the sense that it contains the intelligence which apprehends the reason in the law and the source of this reason in the ordered cosmos. Let us see how Plato proposes to provide such a head for his state.

The constitution of the Nocturnal Council[5] is dealt with in two separate passages (951de, 961ab) which have some discrepancies, though on the main points they are in accord[6]. The Council is to consist of (1) the ten eldest νομοφύλακες: (2) the "priests who have

---

[5] It is called νυκτερινὸς σύλλογος at 909a, 968a (cf. 908a); and once it is called the σύλλογος τῶν περὶ νόμους ἐποπτευόντων (951d), a cryptic formula whose meaning is discussed in Note 17. Σύλλογος is more correctly rendered "assembly"; but "Nocturnal Council" has been so generally used to designate this body that to avoid confusion I have retained it. — The requirement of daily meetings at dawn (951d) sounds rather grim; but then Plato was not one to make things easy for his chosen ones. The early hour probably would not seem so strange to Plato's readers as to us. The activities of the day began early in Greece. — The phrase συλλεγόμενος ἀπ' ὄρθρου μέχριπερ ἂν ἥλιος ἀνάσχῃ (951d) is puzzling if it is taken as prescribing the duration of their sessions. It probably should be taken as indicating the time at which they are to assemble.

[6] Bruns and Krieg (see Appendix) regard the σύλλογος described at 961ff. as the creation of Philippus of Opus; the genuine Platonic σύλλογος is the one mentioned in Book X (908a, 909a) and described in 951de, which is concerned only with practical knowledge about the laws, not the higher philosophical knowledge cultivated by the one described later (Bruns, *op. cit.* 204; Krieg, *op. cit.* 38). Again, according to these critics, the Platonic Council has only an advisory function and therefore is compatible with the functions of the magistrates already described; the Council of Philippus, however, has executive and judicial powers, and thus in effect supplants the Nomophylakes, just as it takes over their name (cf. οἱ ὄντως φύλακες τῶν νόμων, 966b). But it was evidently Philippus' intention, on this hypothesis, to make the two councils appear identical (cf. 962c, 961ab). Why then did he not make the constitution of his council

received awards of merit," which obviously includes the euthynoi (946b) and possibly others[7]; (3) the director of education and all his predecessors in the office[8]; (4) certain citizens who have travelled abroad and who on their return have been examined by the Council and adjudged worthy of membership[9]; and (5) perhaps other citizens who have received awards of merit[10]. Each member of this body is to associate with himself a younger citizen between the ages of thirty and forty, who if approved by the other members shall attend the meetings of the Council and engage in its discussions. These younger citizens are apparently not regarded as members in the same sense as their elders are. A younger man's association might cease with the death or retirement of his sponsor, and in any case would come to an end when he himself reaches the age of forty. This provision seems strange, but its meaning will be evident in the sequel.

The sessions of this body are first described in connection with the regulations regarding foreign travel. No city can be civilized, Plato says, if it is unacquainted with other men, both good and bad; nor can it preserve its own laws if it holds them only by habit and not by understanding as well (951b). Hence in addition to the embassies and contestants sent to the Panhellenic festivals at Delphi, Olympia, and the Isthmus, the city should also send out other qualified observers to make a more leisurely examination of foreign customs and carry on more extended conversations with the wise men of other lands.

---

identical with that of the one Plato describes? Or, if the slight differences that he introduces are significant for his purpose, why did he not revise Plato's account so as to bring it into accord with his own? Furthermore, the claim that this Council supplants the Nomophylakes cannot be established, as I think my exposition shows.

[7] On awards of merit, see 829c, 922a.

[8] These are included in the earlier passage but omitted from the second; but the office is such an important one that it is not likely that Plato has changed his mind and decided to leave them out. Furthermore, election to this office seems to be the equivalent of an award of merit (cf. 766a). The statement in 961b is said to be a repetition of what was said earlier, so that Plato is not conscious of any change of intention.

[9] The provision for the inclusion of these θεωροί is explicit in the second passage and implied in the sequel (952bc) to the earlier one.

[10] Bergk (*Fünf Abhandlungen*, 94) thinks that 961a should be emended, after the analogy of 951d (τῶν ἱερέων τῶν τὰ ἀριστεῖα εἰληφότων), to read τοὺς δὲ <ἱερέας τοὺς> τἀριστεῖα εἰληφότας. If this emendation is accepted, there is no need to add the fifth category mentioned in my text; but though plausible it is by no means necessary, and I prefer to adhere to the received text.

> There are always among the mass of men a few, not many, inspired ones (θεῖοί τινες) whose conversation is above price. They spring up indifferently in good and in badly ordered states. These men we must track down, if we live in a well ordered state, searching them out by sea and land, ... in order to confirm those parts of our legislation that are well established and correct anything that is amiss. Without such observation (θεωρία) and inquiry (ζήτησις) no city cán ever remain in a state of perfection, nor can it if this inquiry is conducted badly. 951bc

These observers, or envoys — their designation θεωροί carries both meanings — must be between fifty and sixty years of age; they must be chosen as good ambassadors of their country's laws, and as persons not liable to corruption by what they see abroad. They may apparently go where they please and remain as long as they like within the ten years permitted them[11]. When one of them returns he is to go at once to the Nocturnal Council and report to them any wise saying (φήμη) he has heard about legislation or education, and any new ideas of his own that have come from his experiences (951d, 952b). At this point we have a brief statement — almost by way of digression — concernig the meetings of this Council.

> Their conferences (συνουσία) and discussions (λόγοι) shall always be about laws — both the laws of their own city and any different laws that they may learn of elsewhere; and especially about any branches of learning (μαθήματα) which may seem to aid them in this inquiry by shedding light upon matters of law (τὰ περὶ νόμους). 951e—952a

From this passage it appears that the purpose of the Nocturnal Council is to help selected officers and distinguished citizens attain a deeper understanding of their laws, sharpened by comparison with the laws of other states, and enriched by insight into the nature of law in general. Further it is evident that for the understanding of these matters other studies are necessary. We are not here told what the μαθήματα are that will assist the members of the Council in gaining a clearer insight into law; but when the Nocturnal Council is taken up again ten pages later we have an account of the kind of inquiries with which this body will be concerned. The Athenian points out that if this Council is to be an adequate head — i. e. guiding intelligence — of the state, it must be able to apprehend clearly the political mark (σκοπός) to be aimed at in all legislation, and must know also how this end may be attained and

[11] This seems an echo of Plato's visit to the Pythagoreans in Italy and to other lands during his years of travel after the death of Socrates.

what laws and what men may best assist (συμβουλεύειν) in attaining it (962b). Now the end to which all laws should be directed is virtue (963a). But the knowledge of virtue is no simple matter, the Athenian shows. Moral goodness manifests itself traditionally in four main forms, courage, temperance, wisdom, and justice, yet these are somehow one (963c-e). To grasp the single principle that pervades them all while not destroying their differences; to understand their various powers and effects, their relationship to one another and to the Nous which stands above them; and to be able to expound them to the earnest inquirer — this requires that expertness in dialectic, in seeing the One in the Many, in "giving and receiving λόγους," which had long been the heart of Plato's philosophical method[12]. Furthermore, those who are to guard our laws must in the same fashion apprehend the truth on all matters of earnest inquiry (περὶ πάντων τῶν σπουδαίων), of which the most important are the nature of the soul, the movements of the heavenly bodies, and the existence of the gods (966b-e). Finally, there is at the end a reference to certain preliminary sciences (τὰ πρὸ τούτων ἀναγκαῖα μαθήματα, 967e), obviously mathematics and harmonics, which are necessary for the proper understanding of the high matters just mentioned. Thus Plato outlines for his Council a program of studies, beginning with the preliminary sciences last mentioned and proceeding (we cannot determine precisely in what order) through moral philosophy and dialectic to cosmology and theology[13].

Are these the studies that will assist the inquirer in attaining a clearer understanding of law? We are not told this explicitly, nor can we see clearly how they could serve this function. But we can see how Plato thought they could, and this is enough to reveal his intention. Law, as we learn in the *Philebus*, results from the application of the Limit (πέρας) to an indefinitely varying qualitative continuum (ἄπειρον), and the Limit is conceived of as analogous to mathematical order[14]. The most striking illustration of its use is the production of harmony in a musical instrument through

---

[12] The familiar marks of Plato's dialectic are numerous in this passage. Besides the problem of the one and the many (πρὸς μίαν ἰδέαν ἐκ τῶν πολλῶν καὶ ἀνομοίων, 965c; cf. 963c—964c), note ὄνομα καὶ λόγος, 964a; τὴν ἔνδειξιν... ἐνδείκνυσθαι, 966b; λόγῳ ἑρμηνεύειν, 966b; δοῦναι τὸν λόγον, 967e.

[13] For the most part this course of higher studies parallels that laid down for the guardians in *Rep.* VII. The astronomy, the theology, and the doctrine of the soul are additions.

[14] *Phil.* 23c—26b.

the imposing of mathematical ratios upon the indefinite possibilities of tension in its various strings. Moral order in the soul, and justice in the state, were both thought of in Platonic circles as analogous modes of attunement through the introduction of the required ratios and proportions[15]. The use of mathematics in the latest period of Plato's thought was evidently much more extensive than anything revealed to us in the dialogues; we know from ancient testimony that his famous lectures on the Good were disconcertingly mathematical in content[16]. And the discovery of the precise mathematical character of the apparently confused motions of the heavenly bodies was for Plato an unexpected revelation of orderliness in the heavens, which then became for him a vsisible image of that orderliness that he had always known to exist in the intelligible world. There may be a reference to the illuminating effect of such studies in the striking designation of the Council as the σύλλογος τῶν περὶ νόμους ἐποπτευόντων[17]. There is no reason to doubt, then, that the studies described in the later passage are those that Plato prescribes in the earlier one as helpful in assisting the Councillors to attain insight into the nature of law.

The implication is that whatever else the Council may be, it is first of all an institution for the higher education of its members. This is confirmed later (968ab) when the Athenian formally proposes that this Council, "having gone through all the education we have described" (παιδείας ὁπόσης διεληλύθαμεν κοινωνὸν γενόμενον), shall be legally established as the guardian and savior of

---

[15] Recall Aristotle's mathematical discussion of the Mean in *Nic. Eth.* Bk. II and of Justice in Bk. V.

[16] Aristoxenus, *Harm. El.* II, 30. 16—31. 3. Aristotle's testimony in the *Metaphysics* to the later mathematical stage of the theory of Ideas certainly applies, in part at least, to Plato. On the contents of the famous lecture (or lectures) on the Good see the interpretation of Paul Wilpert, *Zwei Aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, Regensburg 1949, 121—221.

[17] 951d. The verb ἐποπτεύω is poetic, and its meaning here is not easy to fix precisely; it can mean 'supervise', 'meditate upon', or 'contemplate'. It is used in one of the most eloquent passages in the *Phaedrus* (205c) to describe the relation of the soul to the shining visions of the invisible world (cf. τὰ δὲ τέλεα καὶ ἐποπτικά, *Symp.* 210a). An ἐπόπτης in the mysteries was one who had been initiated into the highest grade. We may perhaps take this word as indicating Plato's belief that the kind of study here proposed would result, not merely in enlightenment, but also in illumination (cf. the designation θεῖος σύλλογος, 969b). — The *Epinomis* describes at some length the higher studies of the Nocturnal Council (cf. 992d). This is probably not Plato's work, but at least it shows what Philippus thought Plato intended.

the state. (This participial clause, as England[18] sees, contains the most important point in the Athenian's pronouncement.) In another passage (965b) the studies pursued in the Council are attached to the account of education given in the seventh book. At the end of the prescriptions regarding the study of mathematics there is mention of a "certain few" who are to pursue these studies with greater thoroughness and exactness (σύμπαντα ὡς ἀκριβείας ἐχόμενα διαπονεῖν, 818a); the studies of the Nocturnal Council are here said to be a "more exact education" (ἀκριβεστέρα παιδεία) than that described earlier; these "certain few," then, are obviously the members of the Council. But the promise made in that earlier passage to deal with the program of studies in detail is not fulfilled; the order in which these inquiries are to be taken up and the time to be devoted to each will vary with individuals, the Athenian Stranger here says, and can best be left to the Council itself after it has been established[19]; though he adds that he will be willing to help, and can also find other helpers if they are needed, in setting up such an institution in the new colony (968b). This remark at the end of the *Laws* is Plato's signature to the work he has completed, and the "other helpers" are his colleagues in the Academy.

It is now clear why the Council includes junior as well as senior members. One of its purposes evidently is to provide this higher education to the more promising of the younger citizens, to those who are likely in time to become officers themselves. These junior members are presumably the persons mentioned in 968d as "fitted by age, intellectual powers, and moral character and conduct for becoming guardians." Their admission to association with the Council is carefully controlled. A candidate must first be proposed by one of the Councillors as a man who, by nature and training (φύσει καὶ τροφῇ, 961b), is worthy of this junior membership, and this proposal must receive the assent of the other members. (Plato adds that if a man is rejected, no word of it must get out, least of all to the man himself; and furthermore, that if after being accepted a man proves to be unworthy, his sponsor shall receive the rebuke of the Council.) These junior members are to study diligently whatever matters their seniors deem appropriate (952a), and the other citizens are to watch them carefully and honor them if they

---

[18] *The Laws of Plato*, Manchester 1921 — an indispensable commentary on the text.

[19] This at least is my interpretation of the τῶν τοιούτων in 968c 3. On this difficult text see below, n. 22.

acquit themselves well. The Nocturnal Council cannot of itself assure their later election to office, though it might facilitate it through the exercise of the scrutiny, which comes directly or indirectly under the authority of the guardians; but membership in the Council would of itself bring considerable prestige to a gifted young citizen. Here also we see the meaning of the curious provision limiting a junior's membership to the period before his fortieth year. At this age public duties will no doubt claim him, and his retirement from the Council will make room for another young citizen to profit from association in its studies; later if he becomes a guardian or a euthynos, or receives an award of merit, he may reënter as a senior member. These provisions of the *Laws* recall the program laid down in the *Republic* whereby a period of higher study is followed by service in administrative posts, and this again followed by alternate periods of study and public office.

There is another more picturesque reason why this Council may best be a "mixture of young and old" (951d). Its purpose is not merely the study of law and justice in the abstract, but the observation, protection, and improvement of the particular laws under which they all live (962b). Since the Council is to be the head of the state (to revert to the metaphor that is in the background of Plato's thought throughout), and since a head requires keen sense-organs as well as memory and intelligence if it is to be an adequate "savior," we need younger men in the Council to serve as its eyes and ears, and to report to the older men what they see around them in the state. Together they will then take counsel as to the meaning of these reports and the means necessary for protecting the state (961d, 964e).

There is no parallel to this Council in the government of any historical Greek city that we know of[20]. But the actual institution from which Plato's imaginary Council is derived is not hard to find. Its studies bear an unmistakable resemblance to those cultivated in Plato's Academy, and the purpose they are intended to serve

---

[20] Gernet (cvi) points out the existence of a νυκτερινὸς σύλλογος in Cyme in Aeolia that exercised jurisdiction over the "kings" (Plut., *Quaestiones Graecae 2*) but adds that the expression may be the choice of Plutarch the Platonist. Rivaud (*Histoire de la Philosophie*, I, 209) says that this body appears in the *Critias*, and suggests that it is an institution taken from the Cretans; but no references are given in support of either statement, and I can find no substantiation for them. All the aristocratic councils that we know of lacked what is essential in the Platonic institution, viz. its pre-occupation with the theory or science of law.

is identical with one important end to which the Academy was dedicated — perhaps its most important end in Plato's eyes — viz. to apply philosophy to the city-state. Like the Academy it will have wise men from abroad associated with it from time to time; for Plato prescribes that when a theoros comes from another land, interested "like our own theoroi" in observing and learning, he shall be received by the educator, or by someone else who has been awarded aristeia; and associating with men of this group (συνὼν τούτων τισίν) he shall be both a teacher and a learner, apparently for as long a time as he sees fit (953 cd). Among the courtesies extended to such a distinguished visitor would undoubtedly be admission to the morning meetings of the Council. Plato's Nocturnal Council will differ from his Academy in that its members will be primarily important officers of government, an indication, no doubt, that at Athens Plato would have liked to see a closer connection between the wise men in his group and the statesmen who held power. His Council also provides for the inclusion of the nonpolitical theoros, the man who, like Plato himself, has travelled widely and has much to contribute to public counsels. We have seen that a theoros who has observed foreign laws and customs may be able to correct something amiss in the laws of his own country. Thus Plato in constructing his model state makes provision for the establishment of something like the Academy, to which he has devoted the greater part of his life, in a form which he thinks will most effectively assure its influence upon public affairs.

No procedure is mentioned whereby the Nocturnal Council is to make its insight and intelligence effective in the state. Yet it is clearly intended to exert influence, both in criticizing and making amendments and supplements to the laws, and in evaluating the persons who are to exercise authority (962 b). In an earlier passage (952 bc) it is empowered to hear and judge the reports of theoroi who return from foreign travel, to commend them, and to decree special honors for them if they have brought back something of value to the state. On the other hand, if a theoros appears to have been corrupted by his experiences abroad they may require him to retire to private life (ἰδιώτης ζήτω), making no pretence to teach his fellowmen (μηδενὶ συγγιγνέσθω . . . προσποιούμενος εἶναι σοφός). This judgment is a command which the returned theoros must obey or be subject to prosecution. In a still earlier passage (909 a) the Councillors are appointed to instruct and admonish a person who has been imprisoned for atheism, and they will presumably

have authority to judge whether or not he is to be released at the end of his five-year sentence. These are the only explicit responsibilities assigned to the Council, and they are obviously of minor importance. This absence of legal powers commensurate with the functions which the Council is designed to accomplish is indeed puzzling and is the basis of the criticism frequently made that it is a useless appendage to Plato's construction[21].

Yet a little reflection will show us that there are many ways whereby the Council could influence public policy in an interpretative and advisory capacity. We have already seen how it could assist promising young men to become leaders in the state by selecting them for associate membership. Since its members will include all the euthynoi and the ten senior guardians, its influence upon both these bodies would surely be considerable, even though neither of them should be legally bound to follow its lead. Any formal proposals for revision of the laws — such proposals would be submitted by the guardians, we may fairly assume, to the council and assembly — would be influenced both in form and substance by the studies of the Nocturnal Council. Its influence would likewise be great in the day-by-day administrative interpretation and expansion of the law. No statute can ever prescribe for all conceivable contingencies, as Plato recognizes in the *Politicus*, and an officer might well need guidance in the exercise of the discretion left to him; or a guardian or a euthynos might be in doubt whether to proceed against an inferior officer for abuse of his discretion. In such cases the Nocturnal Council, with its daily meetings, could readily be consulted.

Furthermore it is hardly correct to regard the Nocturnal Council as a superfluous appendage when we realize that its function, as we have examined it in detail in the preceding pages, appears to be quite distinct from that assigned to any of the boards of officers. Its function is not adjudication, nor administration, nor deliberation and decision on matters of public policy, but education and inquiry; and the distinctness of this function remains, even though most of its members will themselves be administrators or judges, and even though the ultimate purpose of their studies is the wise conduct of public affairs. Thus the Council provides for something additional to what has been set up, an addition clearly necessary if one believes, as Plato does — and as most civilized societies after him have done

---

[21] See the criticisms cited in n. 2 above.

— that there should be provision for advanced studies in law and government. Nor is it correct to say that the Council does not articulate with Plato's other institutions; one might better say that it articulates all too well. The chief criticism that one could make is that it would be difficult for it to carry on disinterested inquiry when most of its members have important political responsibilities, and when the ultimate purpose of such inquiry is so clearly defined by the moral interests of the society. It would be better to have less of this kind of articulation. From the perspective of today it appears probable that Plato's Academy, poorly articulated as it was with the government of Athens, served its city far better in the long run than an institution of this sort could have done.

If we keep the distinctness of this function in mind we shall be better able to deal with another criticism often advanced. Some interpreters have understood the absence of any legal determination of the powers of the Nocturnal Council as implying a grant of omnicompetence. If this is true, then the Council is above the law, and its introduction here at the end contradicts Plato's purpose of establishing a state in which law is sovereign. There is indeed a passage on the very last page that suggests this extreme interpretation.

> If, my dear friends, our divine Council really should come into being, we must put the city in its hands (παραδοτέον τούτῳ τὴν πόλιν). None of our legislators of the present, I think I can say, would dispute this. We shall have brought into living reality what a short time ago in our discussion we apprehended only as a dream, . . . if we have chosen these men with care, instructed them appropriately, and when instructed have established them in the acropolis of our land, to become finished guardians of our safety, such as we have never seen the like of before. 969bc

Here we are back at the *Republic*, one is inclined to say, the philosopher-guardians installed in the acropolis, the city completely in their hands. In terms of the usual interpretation of the *Republic* as advocating the rule of a select few, untrammeled by laws or customs or traditions, this would indeed be a complete repudiation of the substance of what Plato has been laboring to establish in all the previous work. Rather than hang such a momentous and inherently implausible conclusion upon a single passage, it would be better to see if another interpretation is possible.

This passage is a kind of peroration, and one should recognize that a peroration does not always contain the most precise statement

of a speaker's or writer's thought. Παραδοτέον τούτῳ τὴν πόλιν is obviously too vague to support an inference as to the legal powers of the Nocturnal Council; it may simply express Plato's conviction of the importance of philosophical inquiry and insight, and of this Council as the body designed to provide the wisdom needed to prevent his state from deteriorating. I have already shown how it could provide such philosophical guidance without being invested with legal sovereignty, and the παραδοτέον passage is quite compatible with the assumption that the Council is not intended to upset the rule of law. Except for this passage there is nothing in the *Laws* to warrant the contrary interpretation, nor any evidence that Plato intends to give it power to override the law. Its members, most of them office-holders, are always subject to the numerous checks that Plato's law provides. It has no power to impose penalties. For example, the theoros whom it thinks corrupted by his experience abroad is to live without penalty, provided that he does not meddle with education and legislation; if he does his case is to come before the courts for judgment by the regular processes of justice (952cd). This prescription looks as if it were definitely intended to forestall a possible misinterpretation of the Council's powers. Again if the atheist whom the Council has been appointed to admonish has not been reformed but offends against the law after being released, he has to be convicted again in court (ἐὰν . . . ὀφείλῃ αὖθις τὴν τοιαύτην δίκην, 909a) before being punished. These details indicate that it is Plato's intention to have the Council act within the laws already laid down, or those to be established regarding it (968c)[22]. Is it possible that on the very last page Plato completely reverses himself and repudiates not only what he has just said, but also the funda-

[22] 968c is certainly cryptic and possibly corrupt: οὐκέτι νόμους . . . περὶ τῶν τοιούτων δυνατόν ἐστιν νομοθετεῖν πρὶν ἂν κοσμηθῇ — τότε δὲ κυρίους ὧν αὐτοὺς δεῖ γίγνεσθαι νομοθετεῖν — ἀλλὰ κτλ. Τῶν τοιούτων refers, I am sure, to the organization of the higher studies of the Council, the matter on which the Athenian himself has just offered to give assistance and of which he says he has had much experience (968b). It obviously refers to the same thing as τὰ τοιαῦτα two lines later, where it is said that to arrange such matters properly would involve διδαχὴ μετὰ συνουσίας πολλῆς, i. e. just that joint study and inquiry which the Council itself, after it has been established, is to pursue. In other words, the Council must already have been engaged in these studies before any rules can be laid down concerning the order in which they are to pursue them — a paradoxical situation that is well reflected in the puzzling syntax of the passage. For a similar interpretation, see Harold Cherniss in *Gnomon* 25 (1953) 373—374. — But most translators and commentators have strangely taken τῶν τοιούτων as referring to the general powers of the Council. Some, i. e. Ritter

mental principles he has insisted upon in three hundred forty-five previous pages of text? To assume this is to violate all sound criteria of interpretation.

Far from being inconsistent with the rule of law, the Nocturnal Council seems to be essential for the maintenance of that principle. Every society in which the soverignty of law is affirmed has to provide some method for interpreting and expanding its inherited rules. Instead of the *ad hoc* legislative commissions set up at Athens whenever the need of revision was felt, and as an alternative to the jurisdiction of the popular courts over administrative interpretation, Plato would set up a standing body of experienced and learned persons to act as a permanent agency for the study of laws[23]. The Athenian practices are a tribute to the versatility of the average citizen at Athens; but, as Sir Henry Maine remarked, "no durable system of jurisprudence could be developed in this way"[24]. In setting up his Nocturnal Council and in giving it something of the character of a learned body, Plato is providing a remedy for what modern students generally recognize as a glaring defect in Greek law. If Plato's intentions are realized, the members of the Nocturnal Council will be not mere empiricists, but scientific and philosophical students of the law. Something like the function he here assigns to them was discharged in later antiquity by the jurisconsults under the Roman emperors. We might plausibly argue that Plato's *Laws*, through its influence upon the Stoics and Cicero, was an important factor in the rise of this class of professional jurists at Rome.

This institution is one of Plato's most striking inventions. In the combination it proposes to bring about between philosophical insight and legal concepts and practices, nothing that we know of can be compared with it in Greek law and politics. It springs not only from Plato's conviction of the importance of philosophy as the guide of life, but also from a perception — which has not often

(*Kommentar*, 364) and Bury, think the Council itself is to determine what authority it is to have, evidently taking κυρίους ὧν αὐτοὺς κτλ as the subject of the following νομοθετεῖν; while Jowett, Apelt, England, Diès and Robin — either taking νομοθετεῖν as an imperative, or supposing ἡμᾶς to be understood as its subject — read only that further legislation will be necessary as to the powers the Council is to have. — Whatever its precise meaning, this passage, with its use of νόμους and its repetition of νομοθετεῖν, indicates that Plato was to the last concerned with the rule of law.

[23] Cf. Sidgwick's proposal for a Law Council; *Elements of Politics*, 482.

[24] *Ancient Law*, 44 (Everyman's Library ed.).

been credited to him — that philosophical reason must be employed not in the void, but upon the concepts and principles of the law, which are matters of historical experience, not *a priori* inventions[25]. This is the way Plato himself proceeds in his own legislation, and it is the way he wishes his successors to follow. Just as Plato's Academy has been the prototype of countless later institutions of higher learning, so his Nocturnal Council can be regarded as the first of the long series of learned bodies of jurists, commissions of experts, and law councils that have been set up in later western history to act as guides to legislators. "If you frame your state aright," says the Athenian Stranger after having demonstrated the need for such a Council, "you will achieve high renown, or at least will gain the reputation of being the boldest of your successors"[26].

Appendix. Philippus of Opus

According to Diogenes Laertius, some persons in his day said that Philippus of Opus τοὺς Νόμους μετέγραψεν, ὄντας ἐν κηρῷ (III, 37). This Philippus is apparently the same as the philosopher referred to in Suidas (s. v. φιλόσοφος) who divided the *Laws* into twelve books (adding a thirteenth, i. e. the *Epinomis*, said to be his own composition) and is probably also identical with the Philippus from Medma mentioned by Stephanus of Byzantium (s. v. Μέδμη), and also with Φίλιππος ὁ Μενδαῖος (or Μεδναῖος) described by Proclus (*Com. on Euclid*, 67f., Friedlein) as a mathematician and a pupil of Plato's. (For these identifications see von Fritz, in Pauly-Wissowa, s. v. Philippus, 2351ff.) He has also been identified with the ἀστρολόγος mentioned in the *Academicorum Index Herculaneum* (ed. Mekler, 13) as having been Plato's pupil and secretary at the end of Plato's life.

If these identifications are accepted, Philippus is revealed as the author of numerous works ranging from mathematics and natural science to ethics and theology. But the nature and extent of the editorial work he did on the *Laws* is left uncertain. The μετέγραψεν in the Diogenes Laertius passage may mean either "copied" or "revised." Likewise the significance of ἐν κηρῷ ("in wax") is not clear. Is that a metaphorical way of saying that the work was in process of composition, or that it was essentially finished, like the wax-covered model in a studio ready to be cast in bronze as suggested by Bergk (*op. cit. infra*, 44)? Olympiodorus (*Prol. in Plat.* 25) quotes Proclus as saying that Plato did not have time to correct (διορθώσασθαι) the *Laws* before his death; and in the previous chapter Olympidorus says that Plato left the *Laws* ἀδιορθώτους καὶ συγκεχυμένους,

---

[25] See the penetrating remarks of Louis Gernet, Introd. to the Budé edition of the *Laws*, ccv—ccvi.

[26] 969ab. Bury's translation.

i. e. not only uncorrected (which might mean lacking only the final touches) but confused (which implies something different). "If the work now seems properly organized, that is due not to Plato, but to a certain Philippus of Opus, who later became head (διάδοχος) of Plato's school." One suspects that Olympiodorus, apart from a bit of misinformation about Philippus (he was never διάδοχος of the Academy), merely gives an incoherent embellishment of what he found in Proclus. (See VANHOUTTE, *La Philosophie Politique de Platon dans les Lois*, 3—4.) From this evidence we cannot say whether Philippus simply prepared a corrected edition — which is what διόρθωσις would mean, and which corresponds to what Cicero (*Att.* XIII, 21,5) says was the custom with regard to the publication of Plato's dialogues — or whether his work involved revision and reorganization.

The latter alternative was once widely accepted by Platonic scholars, probably as a result of Zeller's attitude towards the *Laws*. Though in later life Zeller retracted his early judgment that the *Laws* was spurious, he continued to regard it as puzzlingly different in style and content from the rest of the dialogues, and treated it as a sort of appendage to Plato's philosophy. The acceptance of the revisionist hypothesis invited further speculation regarding the nature and extent of the modifications introduced by Philippus. Ivor Bruns (*Plato's Gesetze vor und nach ihrer Herausgabe durch Philippos von Opus*, 1880) supposed that Philippus found, in addition to the almost completed work dealing with the Cretan colony, fragments of another more 'idealistic' treatment of a similar theme by Plato, and that the similarity of the material tempted him to make them into one work. The account of the Cretan colony, according to Bruns, embraced what we now have from the beginning of Book III to 960b in Book XII; the fragments of the earlier idealistic work are to be found in Book I (from the beginning to 632d) and in Book XII (960b to the end); whereas the remainder of Book I and all of Book II consist of Philippus' own work, with extensive use of material that was originally connected with the account of education in Book VII. Three years after Bruns' work, and admittedly stimulated by it, Theodor Bergk put forward an even more extravagant hypothesis (in *Fünf Abhandlungen zur Geschichte der griechischen Philosophie und Astronomie*, 41—116). Taking his departure from 739a—e, where Plato declares his intention to describe the constitution not only of a second-best but also of a third-best state, Bergk supposed that this intention was in fact carried out, but that the account of the second-best constitution, the one nearest the ideal, was almost completely destroyed through some "unfortunate accident," and that what we have is in the main the second part of Plato's project; Philippus, not knowing Plato's larger intention, took the second part as the whole and fitted into it and around it the surviving fragm ents of the lost earlier part. Praetorius (*De Legibus Platonicis a Philippo Opuntio Retractatis*, 1883) attributed to Philippus a thorough-

going revision and alteration of Plato's work, such that "almost every page betrays the hand of Philippus" and "nowhere will we find the words of Plato himself." Max Krieg (*Die Überarbeitung der Platonischen Gesetze durch Philipp von Opus*, 1896) took issue with Praetorius and reasserted the more modest hypothesis of Bruns, which he followed with minor reservations.

These speculations, particularly those of Bruns and Bergk, were subjected to a thorough examination by Theodor Gomperz (in *Platonische Aufsätze*, III, 1902), who showed so clearly the lack of any evidence to support the special hypotheses they require, and the questionable character of the critical principles relied upon by their authors, that no attempt has since been made to revive them. At the same time Gomperz adduced impressive evidence of the unity of the *Laws*, in the multitude of its cross-references from one part to another (all of them, with minor exceptions, accurate) and in the occasional passages of retrospect and anticipation which reveal that the author had his whole plan firmly in view. It is incredible that such a pervasive and deep-seated unity could have been produced by an editor working on disjointed and confused fragments. Evidence that Philippus respected the integrity of Plato's text as he found it is that he retained certain contradictions (such as that between the legal marriage age as stated in 772d and that given in 721b and 785b) which could hardly have escaped his notice and would have been very easy to remove. Another striking instance is his retention of two versions of the first election of the guardians at the beginning of Book VI (see Wilamowitz, in *Hermes* XLV, 1910, 398ff.) There are numerous other minor incoherencies in the *Laws* which would have been easy to remove; they suggest that the work lacked final revision by its author, but seem to preclude any thoroughgoing revision by a later editor.

The prevailing view at present, among those who have studied the *Laws* with care, is that the work as we have it comes from Plato. This is admitted by the severest of its recent critics, Gerhard Müller (*Studien zu den Platonischen Nomoi*, 1951), who regards as an interpolation only a short section (732d8 to 734e2) which contains a theory of the relation of virtue to pleasure that he cannot regard as genuinely Platonic. Butto exclude altogether the hand of Philippus is probably an oppositeextreme of error. Ancient literary conventions would have required thatan editor fill up any lacunae as best he could, and add sentences of transition between separate parts if Plato had not already supplied them; and there are occasional signs of such editorial touches (e. g. in the sentence introducing Book III, and in the sentence connecting the two versions of the election of the guardians in Book VI, 753b 1—4). Nevertheless the "axiom that every word comes from Plato" (as von Fritz puts it, *op. cit.* 2359) is an excellent heuristic principle, forcing us to try to explain any obscurities we may find through a more penetrating understanding of Plato's intentions, rather than by recourse to a posthumous editor.

COLLECTANEA ZUM STUDIEN- UND BUCHWESEN DES MITTELALTERS

(Mit besonderer Berücksichtigung der Kölner Universität und der Mendikantenstudien)

von P. SOPHRONIUS CLASEN OFM

(Fortsetzung)

Pagina divina, sacra = Hl. Schrift[500].
papirus, siehe *carta*.
paralogismus, siehe *fallacia*.
partitus = Abstimmung oder Wahl, siehe *ballota*[501].
patentes litterae = Beglaubigungsschreiben, durch das z. B. ein Student seine an einer anderen Universität erworbenen Grade nachweisen konnte[502].
paupertas, siehe *privilegium paupertatis*.
pecunia perpotabilis = Teil der Einnahmen der Pariser Professoren, der gemeinsam vertrunken wurde[502a].
pensio, siehe *provisio*.
pecudina carta = Pergament, siehe *cartabelus*.
perficere librum, siehe *complere*.
pergamenarius = Verkäufer von Pergament[503].
perlegere, siehe *lectio magistralis*.
perpotare aliquem, aliquod = *potare aliquem, super aliquo* = auf jemanden oder auf etwas trinken[503a].
pertinere = Eigentum sein, gehören (Besitzvermerk von Büchern)[504].
pes quaestionis = 1) *corpus, solutio, conclusio quaestionis* = Hauptteil einer *quaestio*, der die Beantwortung der Frage bringt[505]; 2) *status quaestionis*, der Für und Wider der Frage behandelt[506].

---

[500] M. GRABMANN, *Scholastische Methode*, I, 267; J. BEUMER, *Das katholische Schriftprinzip in der theologischen Literatur der Scholastik bis zur Reformation*, in *Scholastik* 16 (1941) 27ff.

[501] H. DENIFLE, *Die Statuten der Juristen-Univ. Bologna*, 362.

[502] *Statuta Facultatis artium*, 67.

[502a] H. DENIFLE-A. CHATELAIN, *Auctarium*, XLIV ff.

[503] F. EHRLE, *Zur Geschichte des Schatzes*, 39; H. DENIFLE, *Urkunden zur Geschichte*, 247; C. D. DU CANGE, sub verbo.

[503a] H. DENIFLE-A. CHATELAIN, *Auctarium*, LVII.

[504] A. DE POORTER, 371.

[505] F. PELSTER, *Wilhelm von Vorillon*, 61; R. A. GAUTHIER, *Les „Articuli in quibus frater Thomas melius in Summa quam in scriptis"*, in *RechThéolAncMéd* 19 (1951) 300ff.

[506] S. CLASEN, *Walram*, 327.

petia 1) = Stück, Lappen; 2) = Stück Pergament, das zum Beschreiben hergerichtet ist; 3) = Heft von 4 Blättern, auf dem ein Stück eines *exemplar* (siehe dort) abgeschrieben war; die einzelnen *petiae* wurden jedoch nicht zu einem Buch zusammengebunden, damit die Studenten sie gegen ein Pfand und eine Leihgebühr zum Abschreiben entleihen konnten; 4) = Text, der auf einem solchen Stück geschrieben stand; bei einzelnen Schriften hat der Schreiber, wenn er *petiae* benutzt hat, am Ende zuweilen angegeben, aus wieviel *petiae* die Schrift bestand[507]; 5) *communis* = *scriptum commune* = eine Schrift, die durch *petiae* allgemein zugänglich gemacht war[508].

petiarius = Beauftragter der Universität, der die *petiae* zu prüfen hatte, ob sie auch mit dem *exemplar* übereinstimmen[509].

petitio principii = Voraussetzen dessen, was man beweisen soll[510].

philosophia = Philosophie; seit dem 12. Jahrhundert trat neben die Freien Künste die Dialektik stärker in den Vordergrund und nahm im Vorlesungsbetrieb wie in den Prüfungen den breitesten Raum ein; daher dann zuweilen auch die Bezeichnung: *facultas artium et philosophiae*[511].

physica 1) = Physik im engeren Sinne; 2) bei den Mendikanten, im weiteren Sinne = *studium naturalium* nach Aristoteles sowie Metaphysik und Ethik; steht im Gegensatz zu *logica*[512].

physicus = 1) Lehrer und Studenten der *physica*; 2) Arzt[513].

piccardizatus = Prüfling in der Pariser Artistenfakultät, der wegen zu vieler Prüflinge in seiner *natio* den Professoren der *natio Piccadorum* zum Examen zugewiesen wurde[513a].

planatio = Glätten eines Buches[513b].

poenae = Strafbestimmungen; sie sahen vor: 1) *cognoscere culpam* = Schuldbekenntnis; 2) *de officio notari* = Eintragung in das Buch der Verfehlungen; 3) *Psalmus Miserere in modum crucis* = Beten des Miserere zur Buße mit ausgebreiteten Armen; 4) *litania in modum crucis* = Beten der Litanei mit ausgebreiteten Armen; 5) *mensa pluvialis* = Entzug des Tischweins = *privatio vini* a) *in proxima refectione* = bei der nächsten Mahlzeit; b) *per diem* = am nächsten Tag; c) *per aliquot dies* = für einige Tage; 6) *privatio pictantiae* =

---

[507] A. J. Destrez, *La pecia*, 182ff.; vgl. V. Doucet, *Anfredus Gonteri*, 218f.

[508] J. Koch, *Der Prozeß gegen den Magister Johannes de Polliaco und seine Vorgeschichte*, in *RechThéolAncMéd* 5 (1933) 397; M. Grabmann, *Mittelalt. Geistesleben*, II, 320.

[509] H. Denifle, *Die Statuten der Juristen-Univ. Bologna*, 279ff.; 296ff.

[510] M. Grabmann, *Mittelalt. Geistesleben*, II, 234.

[511] G. Kaufmann, II, 72f.; L. di Fonzo, 172.

[512] *Constitutiones Perpinianenses anni 1331*, c. 9, 11 ad 3, 415; L. di Fonzo, 172.

[513] H. Keussen, *Die alte Universität*, 276.

[513a] H. Denifle-A. Chatelain, *Auctarium*, XXV.

[513b] *A. a. O.*, 314.

Entzug eines Gerichtes bei der Mahlzeit; 7) *mensa vacua* = *nihil ministretur nisi panis et aqua* = Fasten bei Wasser und Brot; 8) *sedere in terra cum pane et aqua* = Verschärfung dieser Strafe durch Sitzen am Boden; 9) *reprehensio* = offizieller Tadel; 10) *grandis disciplina, verberatio* = schwere Züchtigung; 11) *punitio ad arbitrium praesidentis* = Bestrafung nach dem Ermessen des Vorgesetzten; 12) *privatio actuum legitimorum* = Suspension der akademischen Rechte; 13) *depositio ab officio* = Verlust des Amtes; 14) *carcer vel fortius vinculum* = Karzerstrafe; 15) *remissio in provinciam* = Entlassung in die Provinz; 16) *poena proprietatii* = *emissio e conventu* = Ausstoßung aus dem Kloster, die als Strafe für „Eigentümer" in Mendikantenorden vorgesehen war; 17) *poena apostasiae* = *excommunicatio* = Kirchenbann[514].

ponere = 1) hinsetzen, aufstellen, z. B. *ponere propositionem*; 2) behaupten, eine These aufstellen; 3) *sumere, supponere* = Voraussetzen[514a].

positio = 1) *affirmatio*, siehe dort; 2) These, Ansicht[515]; 3) *corpus, solutio quaestionis* = im Hauptteil der *quaestio* die Antwort bestimmen[516].

postilla = 1) Erklärung über ein Buch der Hl. Schrift *Post illa verba textus*; 2) Erklärung einer Perikope[517].

postillare = *magistraliter* die Hl. Schrift erklären[518].

postis = *asser* = hölzerne Tafel, die beim Einband eines Buches als Vorder- und Rückendeckel verwandt sind[519].

praeceptoriae litterae = Lehrauftrag[520].

praedicatio = Predigt; sie bildete neben *lectio* und *disputatio* die dritte Schulung des Theologiestudenten[521].

praelectio, siehe *lectio*.

praemissa = Vordersatz *(maior* und *minor)* im Syllogismus[522].

praemittere, siehe *lectio magistralis*.

praeparare librum = ein Buch verfassen[523].

praepositus = 1) Propst; 2) Vorsteher eines *collegium* (siehe dort), in welchem die Magistri wohnten[524].

---

[514] C. Piana, 72; 79; 81; 86—88; 90f.; 104; 108, 112.

[514a] L. Schütz, 604.

[515] F. Pelster, *Die Kommentare zum vierten Buch der Sentenzen von Wilhelm von Ware, zum ersten Buch von einem Unbekannten und Martin von Alnwick im Cod. 501 Troyes*, in *Scholastik* 17 (1952) 348f.

[516] M. Grabmann, *Mittelalt. Geistesleben*, II, 483.

[517] F. M. Henquinet, *Les écrits*, 189; vgl. C. D. Du Cange, sub. verbo.

[518] R. Pratesi, 322.

[519] F. Ehrle, *Zur Geschichte des Schatzes*, 351; C. D. Du Cange, sub verbo.

[520] R. Pratesi, 318f.

[521] H. Felder, 521; S. Clasen, *Heinrich von Werl*, 68f.; *Walram*, 302; C. Piana, 59; 82.

[522] L. Schütz, 630.

[523] A. de Poorter, 357.

[524] G. Kaufmann, II, 218.

praesentare = 1) vorweisen, z. B. die *litterae testimoniales, oboedientiales*; 2) zur Promotion empfehlen, siehe *praesentatio*.

praesentatio = Vorstellung eines Studenten durch den *magister suus* vor dem *cancellarius* oder *vicecancellarius*, der nach voraufgehender Befragung der Fakultät oder bei den Artisten nach bestandenen Lizentiatsexamen den Termin der Lizenzerteilung bekannt gab[525].

praesidere 1) = *regere scholam* = als Magister tätig sein[526]; 2) *disputationi* = *disputare*, siehe dort; 3) den Vorsitz führen an Stelle des abwesenden Obern im Chore, bei versammelter Kommunität und besonders beim Kapitel[526a].

praestigium = Liebeszauber, siehe *magia*.

primas = *rector*, siehe dort.

primitivae scientiae = Philosophie, die dem Theologiestudium vorhergehen mußte[527].

primogenitum = Erstgeburtsrecht, Rangordnung; *sedere iuxta primogenita* = „die Ordnung einhalten, die ihnen bei ihrem Examen zugewiesen ist"[528].

primordium = Anfang, erstes Studienjahr[529].

princeps = *rector*, siehe dort.

principale = Hauptteil als Unterteilung einer *collatio* beim Prinzipium[530].

principalis 1) *hora legendi* = eigentliche Vorlesungszeit am Vormittag, die für die Magister bestimmt war[531]; 2) *lector* im Gegensatz zum *lector secundarius* (siehe dort) = Lektor mit Magistertitel, der die wichtigsten Vorlesungen hielt[532]; 3) *quaestio* beim *quolibet* (siehe dort), deren Lösung die Aufgabe des *quolibetarius* war[533].

principium = Anfang, erste Vorlesung über ein zu kommentierendes Buch, die Anlaß gab zu einer großartigen Schauvorlesung[534]; man unterscheidet: 1) *artistarum* = Prinzipien zu den einzelnen Lehrbüchern der *artes*, die die Bakkalare zu kommentieren hatten; es umfaßte: a) (*logicam* usw.) *brevi collatione commendare*[535]; b) *dubium*

---

[525] *Statuta Facultatis artium*, 67; *Statuta reform. Facultatis artium*, 309; G. Kaufmann, II, 302; S. Clasen, *Walram*, 274ff.

[526] L. Meier, *Quomodo mira*, 168ff.

[526a] C. Piana, 52; 114.

[527] *Constitutiones Barcinonenses anni 1451*, c. 4, 18, 135.

[528] *Statuta Facultatis artium*, 66.

[529] S. Clasen, *Walram*, 117; 281f.

[530] *A. a. O.*, 149; 293f.

[531] F. Pelster, *Der älteste Sentenzenkommentar*, 57[1].

[532] L. Meier, *Studien zur Franziskanertheologie an den Universitäten Leipzig und Erfurt*, in *FranzStud* 20 (1933) 271f.

[533] L. Meier, *Die Rolle der Theologie im Erfurter Quodlibet*, in *RechThéolAnc-Méd* 17 (1950), 283; 285; 290ff.

[534] G. Kaufmann, I, 394f.; A. Zumkeller, 74.

[535] L. Meier, *Aufzeichnungen*, 195ff., wo Beispiele erwähnt sind.

movere; c) *gratiarum actiones referre*; 2) *magistri artium* = feierlicher Akt, durch den der neue *magister, baccalarius* sein Amt antrat[536]; 3) *biblicorum* = Prinzipien zu den einzelnen Büchern der Hl. Schrift, die die Theologiestudenten zu erklären hatten; es umfaßte folgende Teile: a) *divini nominis invocatio*; b) *sacrae Scripturae commendatio*; c) *gratiarum actio*, also keine *quaestio*[537]; 4) *de commendatione sacrae Scripturae* = *collatio aulae*[538] (siehe dort); 5) *iuristarum*; 6) *magistrorum* = *aula*, wohl so geheißen, weil *aula* und *resumpta* zusammen die gleichen Stücke aufweisen wie das *principium*; a) *collatio pro sacrae Scripturae commendatione*; b) *brevis quaestio pro veritatis investigatione*; c) *gratiarum actio)*[539]; 7) *medicinae*; 8) *regiminis* = *aula*[540]; 9) *sententiariorum* = Prinzipien zu den einzelnen Büchern der Sentenzen; sie bestanden aus a) *collatio pro sacrae Scripturae commendatione*; b) *quaestio pro veritatis investigatione*; c) *gratiarum actio*[541].

prior artium = *magister artium*[542].

privatio gradu magisterii = Entziehung der Magisterrechte und -privilegien[543].

privilegium 1) *clericale* = Klerikerprivilegien, aus denen man die Privilegien der Studenten, die zu den Klerikern zählten, herleitete[544]; 2) *lectorum, magistrorum, studentium*, siehe *gratia*; 3) *paupertatis* = Armutsprivileg, das von der Zahlung der Immatrikulationsgebühren entband; es wurde 1503 in Köln aufgehoben[545].

probatio 1) = Beweisführung a) *civilis* = auf rechtlichen Mitteln; *b*) *dialectica* = auf logischen Mitteln; c) *sophistica* = auf Scheingründen; d) *tentativa* = auf Konzessionen des Gegners; e) *experimentalis* = auf eigner Erfahrung beruhend[546]; 2) = Schlußverfahren, in welchem eine oder beide Prämissen kontingent sind[547]; 3) = Noviziat oder Probezeit für die Aufnahme in einen Orden[548].

problema = 1) *capitulum, titulus*[549], siehe dort; 2) *quaestio*[550], siehe dort.

---

536 G. Kaufmann, I, 357ff.

537 S. Clasen, *Walram*, 278ff.

538 F. Pelster, *Handschriftliches zu Skotus*, 12.

539 *Constitutiones Benedictinae anni 1336*, c. 9, 37, 353; S. Clasen, *Walram*, 308ff.; 316f.; 380ff.

540 F. Ehrle, *Der heilige Bonaventura*, 115.

541 S. Clasen, *Walram*, 290ff.; 145ff.

542 R. Pratesi, 322.

543 G. Abate, *Regestrum*, in *MiscFranc* 38 (1938) 549.

544 H. Keussen, *Die alte Universität*, 119.

545 *A. a. O.*, 151; *Matrikel*, I, 30*.

546 St. Axters, 253; M. Grabmann, *Geistesleben*, II, 233f.

547 Th. Barth, in *WissWeish* 15 (1952) 78.

548 H. Felder, 343.

549 Z. Alszeghy, *Die Einteilung des Textes mittelalterlicher Summen*, in *Greg* 27 (1946) 31.

550 L. Schütz, 648.

procurator = Bevollmächtigter 1) *conventus* = des Konventes, der die eingegangenen Geldalmosen verwaltet[551]; 2) *fiscalis* = des Rektors, einer von den 3, die die Geldgeschäfte der Universität regelten[552]; 3) *nationum* = der Nationen, der nach der Pariser Universitätsverfassung als Anwalt der Nationen die Rechtsfälle regelt[553]; 4) *universitatis* = *fiscalis*[554], siehe dort.
professio = Ordensgelübde[555].
prologus 1) = *introitus*, siehe dort; 2) *consonans* = *prothema*[556], siehe dort.
promotio = Beförderung zu akademischen Graden[557].
promotor 1) = *magister suus, sub quo incipit*[558], siehe dort; 2) *facultatis, universitatis* = *corrector morum* = Beauftragter, der für die Beobachtung der Statuten sorgt[559].
promovendus = zu akademischen Graden zu Promovierender[560].
pronuntiare = einen Text diktieren; der für die Vorlesungen gebrauchte Text mußte vorher dem Dekan vorgelegt und dann außerhalb der Vorlesungen diktiert werden; lediglich durfte der diktierte Text während der Vorlesung verbessert werden[561].
proponens = Sprecher, der einen Fall der Universitätsversammlung zur Beratung vorträgt[562].
propositio = 1) Satz im grammatikalischen Sinne; 2) Behauptung, These, z. B. bei einer *disputatio*[563].
propria manus = *sua manus* = Autograph[564].
prosyllogismus = erster Teil eines zusammengesetzten Syllogismus, dessen *conclusio* wiederum Prämisse des nachfolgenden Syllogismus wird[565].
protestatio = Erklärung, nichts gegen Glauben und Sitte vertreten zu wollen, wie sie sich in theologischen Schriften, Gutachten und Disputationen findet; da es sich bei dieser Erklärung vor Disputationen

---

551 R. Pratesi, 325; C. Piana, 90; 106; 296.
552 H. Keussen, *Die alte Universität*, 136.
553 L. von Stein, 58f.; I 269; vgl. H. Denifle-A. Chatelain, *Auctarium* IX; XXI.
554 *Statuta antiqua Col.* n. 36, 15.
555 F. Pelster, *Der älteste Sentenzenkommentar*, 56[1]; vgl. *Constitutiones Farnerianae anni 1354*, c. 1, 8, 85; *Barcinonenses anni 1451*, c. 1, 6, 126.
556 L. Meier, *Ioannes Bremer*, 464.
557 *Statuta Facultatis artium*, 67.
558 L. Meier, *Quomodo mira*, 169; *Die Erforschung der mittelalterlichen deutschen Franziskanerscholastik*, in *FranzStud* 18 (1931) 124.
559 *Statuta antiqua Col.* n. 36, 15; *Statuta Facultatis artium*, 76f.; *Statuta reform. Facultatis artium*, 292; H. Keussen, *Die alte Universität*, 337.
560 L. Meier, *Die Statuten*, 93.
561 G. Kaufmann, II, 365; F. Gescher, 86[6]; A. Landgraf, in *TheolRev* 47 (1951) 218.
562 *Statuta antiqua Col.* n. 52, 20.
563 L. Schütz, 655; St. Axters, 256f.; S. Clasen, *Walram*, 296.
564 H. Ostlender, *Die Autographe Alberts des Großen*, in *Studia Albertina*, 6ff.
565 L. Schütz, 661.

um eine formelhafte Erklärung handelt, wurde sie meist bei deren Niederschrift weggelassen oder nur angedeutet[566].

prothema = Vorpredigt, die dem Wortlaut oder dem Sinn nach mit dem Thema der Predigt zusammenhängt und den Zuhörer einstimmen soll, bevor die eigentliche Predigt begann[567].

provincia 1) = Teil einer *natio* an der Universität Paris[567a]; 2) *nativa*, siehe *conventus nativus*, *studium*.

provisio studentium = Versorgung der Studenten mit allem Notwendigen; sie oblag dem Generalminister, notfalls dem Pariser Konvent, soweit Paris in Frage kam[567b], siehe *studens de debito*.

provisor 1) = Mitglied des aus 4 Vertretern des Kölner Stadtrates, der den Rechts- und Privilegienschutz der Universität zu garantieren hatte[568]; 2) *scholarium* = Betreuer der Pariser Studenten in einer *provincia*; dieses Amt versah meist ein adeliger oder reicher Student der Artistenfakultät, der noch nicht das Bakkalariat oder Lizenziat erworben hatte[568a].

publica examinatio = *principium solemne* = Promotionsakt[569].

publicatio = Veröffentlichung von Schriften; die Veröffentlichung wissenschaftlicher Schriften unterlag bei den Mendikanten einer voraufgehenden Prüfung und Gutheißung des Generals und seines Kapitels[570].

---

566 A. Lang, *Johann Müntzinger*, 1209; 1213; A. Zumkeller, 74; S. Clasen, *Walram*, 155; 279; 286f.

567 G. Cantini, *Processus negociandi themata sermonum di Giovanni della Rochelle OFM*, in *Ant* 26 (1951) 255; S. Clasen, *Lehrer des Evangelismus*, 112.

567a H. Denifle-A. Chatelain, *Auctarium*, XVIII.

567b *Constitutiones Assisienses anni 1316*, c. 6, 13, 290: „De fratribus autem lecturis sententias vel ad magisterum praesentandis Parisius, minister provideat generalis. Si tamen idem minister provisionem huiusmodi ex aliqua causa Parisiensi conventui aliquando duceret committendum, vel si etiam generalis ministerii vacaret officium nec generalis minister antea providisset, tunc idem Parisiensis conventus provideat secundum illam formam, quam dominus fr. Mathaeus cardinalis, tunc generalis minister, apud Montem Pessulanum ordinavit [anno 1287]".

568 F. J. von Bianco, *Die alte Universität Köln*, 155; H. Keussen, *Die alte Universität*, 95ff.

568a H. Denifle-A. Chatelain, *Auctarium*, XVIII.

569 H. Denifle, *Die Statuten der Juristen-Univ. Bologna*, 336f.

570 z. B. *Constitutiones Benedictinae anni 136*, c. 9, 34, 352: „Ne autem nova cuiusvis doctrinae opera per fratres ipsius Ordinis incaute et periculose communicari aut publicari contingant, districte praecipimus, quod novum opus theologicum, iuridicum vel philosophicum, scl. librum seu libellum, summam, compendium, postillam, expositiones, glossas, tractatum vel collectionem seu compilationem quaestionum vel sermonum a quocumque fuerit editus vel edita seu editum, nullus frater sine scripto examine ac ministri et capituli generalis prius obtenta licentia speciali intra vel extra Ordinem publicare, communicare vel copire praesumat. Si quis autem hoc attentare praesumpserit, omnibus scholasticis et legitimis actibus ac usu librorum se noverit ipso facto fore privatum".

puer, siehe *iuvenis*.

punctare = Methode, nach Art der Juristen, einen Text, z. B. die Bücher der Sentenzen, einzuteilen[571].

puncta recipere = Examensstoff für das *examen rigorosum* erhalten[572].

punctator = Kommentator, der einen Abschnitt eines Buches = *punctum* zu erklären hat[573].

punctum 1) = zu erklärender Abschnitt eines Buches; 2) = *articulus* = Lehrsatz; 3) *congregationis facultatis theologicae* = Beratungsgegenstand bei Beratungen der theologischen Fakultät; 4) bestimmte Examensmaterie für die Lizentiatsexamen[574].

pyromantia = Wahrsagen aus dem Feuer, siehe *magia*.

Quadrivium = Teil der *artes liberales*, der aus Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie (= Astrologie) bestand[575].

quaesta = Almosensammlung, die der *quaestor* für das Franziskanerstudienhaus zu Paris und an andern Generalstudien besorgte[575a].

quaestio a) = wissenschaftliche Frage, bestehend aus einer Behauptung und ihrer kontradiktorischen Verneinung; b) = *disputata* = *disputatio*, siehe dort; c) = *problema* zum Kirchenrecht; d) *quaestiones* = Erklärung eines Lehrbuches in Form einzelner Fragen[576]. Arten: 1) *disputata*, siehe *disputatio*; a) *pro forma* bildet einen Teil der wissenschaftlichen Ausbildung, bei der Studenten unter Leitung eines Magisters auf eine vorgelegte Frage antworteten; b) Disputation, die unter Vorsitz eines Bakkalars gehalten und nicht *pro forma* angerechnet wurden; c) verkürzte Aufzeichnung solcher wirklich gehaltenen Disputationen[577]; 2) *exspectatoria* = einleitende Disputation a) vor den Vesperien; b) vor dem *quolibet*[578]; 3) *praeambularis* = *quaestio expectatoria* beim *quolibet*[579]; 4) *varianda* = zweiter Teil der Aulendisputation[580].

quaestionem proponere = Aufstellen einer Streitfrage als Aufgabe des *praesidens* bei einer Disputation[581].

---

[571] G. Kaufmann, II, 355; M. Grabmann, *Die Geschichte der kath. Theologie*, 44; P. Ruf, *Der älteste Handschriftenbestand der Ingoldstädter Artistenfakultät*, in *Aus der Geisteswelt*, I, 100.

[572] R. Pratesi, 321.

[573] H. Denifle, *Die Statuten der Juristen-Univ. Bologna*, 249.

[574] F. Gescher, 91; M. Grabmann, *Mittelalt. Geistesleben*, II, 453; R. Pratesi, 321; vgl. 303.

[575] L. von Stein, 119f.

[575a] C. Piana, 78.

[576] L. Schütz, 667; M. Grabmann, *Scholastische Methode*, II, 425; *Die Geschichte der kath. Theologie*, 135.

[577] S. Clasen, *Walram*, 282ff.; P. a Zamayon, 285.

[578] *A. a. O.*, 367; L. Meier, *Aufzeichnungen*, 208.

[579] L. Meier, *Die Rolle der Theologie*, 300.

[580] S. Clasen, *Walram*, 184.

[581] *A. a. O.*, 304.

quaesitum = der bejahende Teil im *status quaestionis* vor der *responsio* einer Disputation[582].
quaestor, siehe *quaesta* und *receptor*.
quaternio, quaternus, quinternus 1) Heft von 4, bzw. 5 Blättern; 2) Heft im allgemeinen; 3) *suus* = Manuskript oder Heft, das akademischen Redeakten zugrunde lag[583].
quolibet = 1) *disputatio de quolibet*, zu Unrecht auch Quodlibet genannt, große Disputationsveranstaltung, die neben den *artes* auch die übrigen Wissensgebiete zuließ und an der auch die anderen Fakultäten neben der veranstaltenden Artistenfakultät teilnahmen. Sie begann in Köln am 14. Dezember 8 Uhr. Nach einer *collatiuncula* = kurzen Einleitungsworten folgten die *quaestiones principales*, bei denen je ein Bakkalar auf eine Frage respondierte. Im zweiten Teil legten die Bakkalare den Magistern, die respondieren wollten, je eine *quaestio* mit 2 *quolibeta* (siehe dort) vor, wobei er nur die eigentliche *quaestio* mit 3 *conclusiones* und 3 *corollaria* abhandelt, während er die 2 anderen Fragen einfach beantwortet und seine Antwort kurz begründet. Im letzten Teil konnten alle Scholaren Fragen vorlegen, wobei auch *quaestiones accessoriae, fabulosae, sales* oder *facetiae* gestattet waren[584]; 2) kleinere Frage, die im zweiten Teil des Quolibets den Magistern im Zusammenhang mit einer regelrechten *quaestio* von den Bakkalaren vorgelegt wurde[585].
quolibetarius = Quolibetar 1) *maior* = der beim Quolibet die *quaestiones principales* vorzulegen und zu determinieren hat; 2) *minor* = Bakkalar, der im zweiten Teil den Magistern Fragen vorlegt[586].
quotare = in Kapitel einteilen[587].
Ratiocinatio = 1) *discursus* = Vernunftakt diskursiven Denkens; 2) *ratio* im Gegensatz zu *intellectus* = Habitus diskursiven Denkens; 3) *ratiocinium* = Berechnung, Beweisführung als Übergang von einer Erkenntnis zur andern[588]; 4) Form der *dilatatio* in *sermo* oder *collatio*, die durch syllogistisches oder induktives Verfahren, durch Beispiel oder Stellen von Fragen eine Sache dem Hörer zu erklären sucht[589].
recapitulatio 1) *summaria* = *tabula* = ausführliches Inhaltsverzeichnis einer Abhandlung[590]; 2) *quaestionis*, siehe *epilogare*.

---

582 *A. a. O.*, 287f.

583 F. Ehrle, *Zur Geschichte des Schatzes*, 29; vgl. C. D. Du Cange, sub verbo; F. Pelster, *Handschriftliches zu Skotus*, 20; J. Koch, *Der Prozeß gegen den Magister Johannes de Polliaco*, 400; *Neue Aktenstücke*, 356.

584 *Statuta Facultatis artium*, 62; *Statuta reform. Facultatis artium*, 296.

585 G. Kaufmann, II, 381ff.; P. Glorieux, *La littérature quodlibétique*, I, 11ff.

586 *Statuta reform. Facultatis artium* ,297.

587 H. Denifle, *Die Handschriften der Bibel-Correctorien*, 290.

588 L. Schütz, 690f.; St. Axters, 271.

589 *Ars concionandi*, n. 37, 18.

590 F. Pelster, *Wilhelm von Vorillon*, 57.

receptio 1) = *admissio ad facultatem* = Aufnahme in das Magistergremium der Fakultät; 2) = Fakultätseid, durch den diese Aufnahme geschah[591]; 3) *insignium* = Empfang der Magisterinsignien, Doktorpromotion[592]; 4) *iuris civilis* = Aufnahme des Kaiserrechtes in den Lehrstoff der Juristenfakultät[593].

receptor = Quästur, die nach der Gebührenordnung die Vorlesungs- und Prüfungsgelder in Empfang nahm, die in den *liber receptoris* eingetragen wurden; man unterscheidet 1) *facultatis* = Quästur, die die Gelder für die Fakultät in Empfang nahm, z. B. in Köln, während er in Paris *communis facultatis artium* heißt im Gegensatz zu 2) *pecuniae nationis* = Quästur, die die Gelder der einzelnen Nationen in Paris erhob; 3) *luminaris B. Mariae Virginis* = Quästur, die Gelder für die Unserer Lieben Frau zu spendenden Kerzen erhob[594].

recitator = Lehrer, der nur die Worte eines Autors paraphrasiert, ohne in den Text selbst einzudringen[595].

recolligere = Durchdenken oder Verarbeiten des Stoffes für *sermo* oder *collatio*[596].

recommendatio, siehe *commendatio*.

rector 1) *scholarum*, *puerorum* = Leiter einer Stadtschule[597]; 2) *universitatis* = *monarcha*, *princeps*, *primas* = Universitätsrektor, in Köln durch die Deputierten der Fakultäten auf ⅓ Jahr gewählt, hatte zu sorgen für a) Immatrikulation; b) Vermögensverwaltung der Universität; c) Gerichtsverwaltung; d) Verteidigung der Privilegien; e) Verwaltung der Universitätsgeschäfte, bes. Berufung der Plenarversammlungen[598].

rectoria = Amtszeit des Rectors, die ⅓ Jahr dauert und mit der Vigil von Peter und Paul (28. Juni), dem Fest des hl. Dionysius (9. Oktober) oder der Vigil des hl. Thomas (20. Dezember) beginnt[598a].

redarguere, *redargutio* = widerlegen, bei der Disputation erhobene Einwände lösen[599].

reformatio 1) *librorum in punctis* = ein Lehrbuch in zu behandelnde Abschnitte einteilen und für jeden Abschnitt eine bestimmte Vorle-

---

591 *Statuta reform. Facultatis artium*, 294; 310; vgl. *Annales Facultatis artium*, fol. 2v: „Anno domini 1407, 23. die Maii magister Emplonius de Creveldia receptus erat ad facultatem artium", vgl. fol. 7vff.

592 S. Clasen, *Walram*, 308f.

593 G. Bohne, 110ff.

594 *Statuta antiqua Col.* n. 30f., 13; *Statuta reform. Facultatis artium*, 293; H. Denifle-A. Chatelain, *Auctarium*, XXII; XXIV.

595 M. Grabmann, *Scholastische Methode*, II, 15.

596 L. Meier, *Das Charakterbild*, 273.

597 A. Lang, *Johann Müntzinger*, 1202f.

598 G. Kaufmann, II, 167; 170; 172f.; 175f.f

598a *Statuta reform. Facultatis artium*, 290.

599 L. Schütz, 696; St. Axters, 273; R. Pratesi, 321.

sungszeit anweisen (Juristenfakultät)[600]; 2) *studii* = Sorge für die Studien, siehe *minister*.

refutatio, siehe *redargutio*.

regere cathedram, studium=als Magister Vorlesungen halten, Magister sein[601].

regentia = Zeitalter, während der ein *magister novellus* (siehe dort) nach seiner Promotion in Köln Vorlesungen zu halten hatte, ehe er in das Professorenkollegium seiner Fakultät aufgenommen wurde[602].

registrum = Verzeichnis 1) *universitatis*, in dem alle Universitätsbeschlüsse aufgezeichnet wurden; das gleiche auch für die einzelnen Fakultäten[603]; 2) *gratiarum*, in dem alle Privilegien der Graduierten und zu Graduierenden verzeichnet waren[604]; 3) *quaestionum, tabula*, in der alle Fragen eines Kommentars inhaltlich erfaßt waren[605]; 4) *studii* = Universitätsmatrikel, in die jeder Student innerhalb von 14 Tagen eingetragen sein mußte[606]; 5) *nationis, procuratoris* = Buch, in welchem die *natio* zu Paris die Namen aller eintrug, die determiniert, das Lizenziat erhalten oder zum Magister promoviert hatten[606a].

religiosus = Ordensmann; nach dem Vorbild der Pariser Universität waren alle Ordensleute vom Studium der *artes*, und damit auch von der Möglichkeit, zum Universitätsrektor gewählt zu werden, ausgeschlossen; in Köln war ihnen dieses Studium erst seit 1492 gestattet[607].

repertorium = Sachindex zu kirchenrechtlichen Schriften[608].

repetitio, resumptio = ergänzende Kollegien zu den Vorlesungen und Disputationen, durch welche diese in der Form von Frage und Einwänden vertieft wurden; ihr eigentlicher Leiter war bei den Mendikanten der *magister studentium* (siehe dort) oder der *magister regens bursam* (siehe dort)[609], siehe *exercitium*.

---

[600] H. Denifle, *Die Statuten der Juristen-Univ. Bologna*, 248.

[601] *Statuta Facultatis artium*, 70; G. Kaufmann, I, 101; S. Clasen, *Walram*, 302.

[602] *Annales Facultatis artium*, fol. 20r: „Item, die 6. Februarii [1417] dispensatum fuit cum magistro Rughero de Ossenrode super biennio, per quos iuravit se debere regere in facultate artium statim post inceptionem suam in artibus sub communi forma, scl. quod dum potuerit redibit ad studium et ad aliam universitatem non diverteret, antequam duos annos compleverit"; vgl. fol. 13v.

[603] *Statuta antiqua Col.* n. 41, 16.

[604] L. Meier, *Die Statuten*, 95.

[605] L. Meier, *Zum Schrifttum*, 175.

[606] *Statuta antiqua Col.* n. 1, 8.

[606a] H. Denifle-A. Chatelain, *Auctorium*, XI.

[607] F. J. von Bianco, *Die alte Universität Köln*, 127[1]; vgl. Bulaeus, *Historia Universitatis Parisiensis*, Parisius 1666—74, IV, 274: „Item stabitis cum magistris saecularibus et defendetis statum et statuta et privilegia eorum toto tempore vitae vestrae, ad quemcumque statum devenitis. Item, nullum religiosum, cuiuscumque fuerit professionis, recipietis in aliqua examinatione videlicet determinandorum et licentiandorum nec intereritis suo principio nec suae determinationi"; vgl. H. Denifle-A. Chatelain, *Chartularium*, III, 678.

[608] M. Grabmann, *Die Geschichte der kath. Theologie*, 135.

[609] *Statuta Facultatis artium*, 74; H. Felder, 371 f.; C. Piana, 78; 114.

replicatio = 1) gegen die *solutio* neue Einwände erheben[610]; 2) bei der *determinatio* die Einwände des Magisters widerlegen[611].

reportatio = 1) Notizen, die von einem Zuhörer während der Vorlesung, Disputation oder einer Predigt aufgenommen wurden[612]; 2) auf Grund solcher Notizen später ausgearbeitete Redaktion solcher Redeakte, deren Text in den verschiedenen Reportationen abweichen kann[613]; 3) Notizen oder ausgearbeitete Redaktion nach solchen Notizen, die der Vortragende später verbessert und approbiert hat[614].

reprobatio = Widerlegung oder Kritik an einer vorgetragenen These[615].

resignare = Verzicht auf die Erklärung eines Lehrbuches, die einem Magister zugesprochen war[616].

respondere = Antwort des Bakkalars bei einer Disputation; es geschieht: 1) *simpliciter* = Bejahung oder Verneinung der Frage mit oder ohne weitere Begründung dieser Antwort; 2) *assumere* = Erklärung oder Abgrenzung der Begriffe, um dadurch zur Antwort zu kommen; 3) *ordinarie* = bei einer ordentlichen Disputation nach vorgeschriebener Form antworten[617].

responsale argumentum = Gegenstand der *repetitio* bei den Juristen[618].

responsalis = *baccalarius respondens* = antwortender Bakkalar bei einer Disputation im Gegensatz zum *magister disputans*[619].

resumpta = Antrittsvorlesung, eigentlich: Wiederaufnahme, da dieser Redeakt bestand: a) aus der Fortsetzung der *collatio in aula* (= *principale* 2 und 3); b) aus der Wiederaufnahme der Vesperiendisputation (anderswo: Aulendisputation), deren unerledigte Fragen behandelt wurden; c) Dankeswort an alle Beteiligten[620].

resumptio 1) *generalis lectionum ordinariarum* = Hl.-Geist-Messe beim Schulanfang[621]; 2) *lectionum* = Wiederaufnahme der Vorlesungstätigkeit der einzelnen Magister[622]; 3) *repetitio*, siehe dort.

---

[610] S. Clasen, *Walram*, 304.

[611] *Statuta Facultatis artium*, 63.

[612] A. Landgraf, in *TheolRev* 47 (1951) 216; P. a Zamayon, 286.

[613] F. Pelster, *Die Quaestionen des Franziskaners Richardus Rufus de Cornubia in Cod. VII C 19 der Nationalbibliothek Neapel und Cod. 138 der Stadtbibliothek Assisi*, in *Scholastik* 14 (1939) 220.

[614] P. Glorieux, *A propos de „Vatic. lat. 1086". Le personnel enseignement de Paris vers 1311—14*, in *RechThéolAncMéd* 5 (1933) 25; A. Hayen, 220f.

[615] M. Grabmann, *Mittelalt. Geistesleben*, II, 548f.; St. Axters, 279.

[616] G. Kaufmann, II, 325.

[617] *Statuta reform. Facultatis artium*, 296; G. Kaufmann, II, 372; S. Clasen, *Walram*, 266; 273; 286..

[618] H. Keussen, *Die alte Universität*, 247.

[619] L. Meier, *Quomodo mira*, 169ff.

[620] S. Clasen, *Walram*, 175; 184ff.; 315ff.

[621] F. Gescher, 69.

[622] F. Ehrle, *Nikolaus Trivet*, 3.

retardatio a gradu = Zurücksetzung von den akademischen Graden für eine bestimmte Zeit, die als Strafe verhängt werden konnte[623].

rotulus 1) = langer Pergamentstreifen, der beschrieben zusammengerollt wurde und als Buch diente[624]; 2) Verzeichnis der einzelnen Pfründen an Kölner Kirchen, die für bestimmte Lehrstellen an Kölner Fakultäten reserviert waren[625], siehe *gratia.*

rubrica = 1) *capitulum* = Kapitelsüberschrift, Kapitel[626]; 2) *tabula* = Inhaltsverzeichnis[627].

Salariatus doctor = Professor mit einer besoldeten Lehrstelle[628].

sal = Scherzfrage im dritten Teil eines *quolibet*[629], siehe dort.

satisfactoriae litterae = *signetum* = Quittung über Studiengebühren[630].

scamnum = 1) Pult, auf dem in einer Bibliothek die Bücher ruhen; 2) Sitze der Studenten und Professoren[631].

sceptrum = Rektorenstab als Zeichen seiner Amtsgewalt[632].

schedula, scedula, cedula 1) = *litterae* = Brief im allgemeinen[633]; 2) Konzept bei einem akademischen Redeakt oder bei den Vorlesungen[634], siehe *quaternio*; 3) *pauperum* = Bescheinigung des Bursenrektors über die Armut eines Studenten zwecks Befreiung von den Immatrikulationsgebühren[635].

schola = 1) Schulraum, Schulgebäude, z. B. in Paris: a) *ad longum introitum* = Schule der *natio Piccardorum*; b) *antiqua* im Gegensatz zur *nova* = Schule, die bereits vor 1370 in der *natio Anglicana* bestand; c) *inferior*, siehe *super terram*; d) *magna*, siehe *nova*; e) *media* = Schule auf dem mittleren Stockwerk jenes Hauses, in dem 1378 3 Schulen untergebracht wurden; f) *nova, magna* = Schule der *natio Anglicana*, die 1370 eingerichtet wurde; g) *parva* = Schule der Alemannischen Nation; h) *septem artium liberalium* = Schule der Artistenfakultät; i) *superior* = Schule der *natio Normannica*, die im oberen Stockwerk, und j) *super terram, inferior* = Schule der *natio Anglicana*, die im Erdgeschoß des gemeinsamen Schulgebäudes lag[636]; 2) Fakultät, z. B. *schola artistarum*[636]; 3) Stadtschule,

---

623 *Statuta antiqua Col.* n. 9, 10.

624 F. Ehrle, *Zur Geschichte des Schatzes*, 40.

625 H. Keussen, *Die alte Universität*, 15ff.

626 Z. Alszeghy, *Die Einteilung des Textes*, 36f.

627 M. Grabmann, *Mittelalterl. Geistesleben*, II, 432.

628 H. Denifle, *Die Statuten der Juristen-Univ. Bologna*, 211.

629 G. Kaufmann, II, 389.

630 *Statuta reform. Facultatis artium*, 305.

631 F. Gescher, 80; H. Keussen, *Die alte Universität*, 315.

632 H. Graven, 394.

633 G. Fussenegger, 376.

634 S. Clasen, *Walram*, 266.

635 H. Keussen, *Matrikel* I, 28*.

636 M. Grabmann, *Scholastische Methode*, II, 12f.; vgl. H. Denifle-A. Chatelain, *Auctarium*, XXVIff.

Klosterschule usw.[637]; 4) Schüler, Anhänger eines Lehrers, Schulrichtung[638].

scholaris = 1) Scholar oder Student seit dem Entstehen der europäischen Universitäten, die infolge ihrer Selbstverwaltung auch den Rechtsschutz ihrer Studenten übernahmen[639]; 2) Student der *artes*, der noch keinen akademischen Grad besitzt[640].

scholastica societas = Universität als Lehrkörper[641].

scholasticus = in der Frühscholastik: 1) Schüler; 2) Lehrer; 3) Leiter einer Kathedralschule[642].

scholion = kurzgefaßte Erklärung unklarer Texte, siehe *glossa*.

scientia, siehe *ars*; *scientia adulterina* = Mechanik[643].

scindere = Klärung der Begriffe und Scheidung des Für und Wider, siehe *lectio magistralis*.

scribere 1) = Aufgabe des *librarius* (siehe dort), der die Notizen eines Mitschreibers oder den Entwurf eines *notarius* (siehe dort) verwertet[644]; 2) = zum Schreiben in Auftrag geben bei einem *scriptor*[645], siehe dort.

scrinium = *archa* = Schrein, Truhe, z. B. in welcher der Rektor der Kölner Universität sein Archiv, die Siegel usw. aufbewahrte[646].

scriptor = 1) Sekretär der Universität Köln[647]; 2) Schreiber, Abschreiber eines Buches im Gegensatz zum Verfasser[648], siehe *librarius*.

scriptum 1) = *commentarius* = Erklärung zu einem Lehrbuch; 2) *commune* = im Gegensatz zum Autograph ein veröffentlichter Text[649].

scriptura 1) = das Schreiben; 2) die Schrift; 3) = die Hl. Schrift; 4) = die einzelne Schriftstelle[650]; 5) *formata*, siehe *littera*.

scrutinium = 1) Wahlgang bei der Rektorenwahl[651]; 2) Examen vor der *praesentatio*[652]; 3) Prüfung der Provinzkapitel über *studentes de debito* (siehe dort).

---

[637] A. Lang, *Johann Müntzinger*, 1202.

[638] C. Balič, *A propos de quelques ouvrages faussement attribués à J. Duns Scot*, in *RechThéolAncMéd* 2 (1930) 169.

[639] L. von Stein, 257; L. Meier, *Die Statuten*, 94.

[640] *Statuta reform. Facultatis artium*, 300.

[641] F. Pelster, *Literaturgeschichtliche Probleme*, 527.

[642] M. Grabmann, *Scholastische Methode*, II, 13; F. Bliemetzrieder, *L'oeuvre d'Anselm*, 276.

[643] M. Grabmann, *Scholastische Methode*, II, 238.

[644] A. Landgraf, *Zur Technik*, 182.

[645] A. de Poorter, 367.

[646] F. Ehrle, *Zur Geschichte des Schatzes*, 46; C. D. Du Cange, sub verbo.

[647] *Statuta antiqua Col.* n. 36, 15.

[648] M. Grabmann, *Scholastische Methode*, II, 201; A. de Poorter, 369; Bonaventura, *I. Sentent. prooem. q.* 4, 14f.

[649] A. de Poorter, *Les manuscrits des Sentences de Pierre Lombard à la bibliothèque de Bruges*, in *Aus der Geisteswelt*, I, 85f.; C. Balič, *De critica textuali scholasticorum scriptis accommodata*, in *Ant* 20 (1945) 277.

[650] L. Schütz, 734.

[651] H. Denifle, *Die Statuten der Juristen-Univ. Bologna*, 261.

[652] *A. a. O.*, 211.

secretarius = Sekretär, z. B. der Sekretär des Ordensgenerals, der auf Reisen auch sein Begleiter war[653].

senatus = *consilium, concilium, consistorium* = Senat 1) zu Köln bestehend aus Rektor und den Dekanen; 2) anderswo bestehend aus dem Rektor und den Prokuratoren der Nationen oder den Fakultätsdekanen oder aus Rektor und beiden[654].

senior conventus = *discretus* = Berater, an deren Rat sich die Guardiäne zu halten haben[655].

sensus = 1) der nächstliegende Sinn einer Schrift oder eines Textes, Wortsinn[656]; 2) *sententia*, siehe dort.

sententia 1) = *compendiosa rei alicuius expositio* = kurze Darlegung einer Sache[657]; 2) = *sensus* = Ansicht, Meinung, tieferer Sinn einer Schrift oder eines Textes[658]; 3) = *iudicium* in rechtlichem Sinne = Richterspruch; 4) = *iudicium* in logischem Sinn = Urteil[659]; 5) = *flores*, Meinungsäußerungen der Väter, z. B. heißt Petrus Lombardus *collector sententiarum*[660]; 6) = einzelne Aussage des Lombarden[661]; 7) *conclusiva* = *conclusio* im Gegensatz zur *tabula*, in der nur die Kapitelüberschriften oder Titel der Quästionen aufgeführt sind[662].

sermo = 1) Gegensatz zur *vox* in grammatikalischem Sinn = Wort nach seiner auf menschlicher Anordnung beruhenden Bedeutung[663]; 2) öffentliche Predigt und Unterweisung über Glauben und Sitte[664]; 3) *sermo ad clerum* = Universitätspredigt in lateinischer Sprache, die als wissenschaftliche Funktion neben die *lectio* und *disputatio* in der theologischen Fakultät tritt[665], siehe *collatio*.

sermocinari = *sermonem facere* = eine lateinische Predigt vor der Universität halten, wozu die theologische Fakultät den Auftrag erteilte[666].

---

[653] F. Ehrle, *Zur Quellenkunde der älteren Franziskanergeschichte im Catalogus Ministrorum Generalium des Bernhard von Bessa*, in *ZtschKathTheol* 7 (1883) 326.

[654] G. Kaufmann, II, 163; C. Piana, 52.

[655] H. Holzapfel, 200; 460; S. Clasen, *Heinrich von Werl*, 70.

[656] M. Grabmann, *Scholastische Methode*, II, 15.

[657] M. Grabmann, *Die logischen Schriften des Nikolaus von Paris und ihre Stellung in der aristotelischen Bewegung des 13. Jahrhunderts*, in *Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie*, 123.

[658] L. Schütz, 743; M. Grabmann, *Scholastische Methode*, II, 15; 23.

[659] *A. a. O.*

[660] *A. a. O.*; M. Grabmann, *Scholastische Methode*, II, 15; 23.

[661] *A. a. O.*

[662] L. Meier, *Das Charakterbild*, 180ff.; S. Clasen, *Walram*, 290ff.

[663] M. Grabmann, *Mittelalt. Geistesleben*, I, 113.

[664] *Alanus ab Insulis*, 112.

[665] *Statuta antiqua Col.* n. 11f., 16; M. Grabmann, *Die Geschichte der kath. Theologie*, 47; S. Clasen, *Walram*, 266; 290.

[666] L. Meier, *Die Statuten*, 92.

sexternus = Heft mit 6 Blättern[667].
sigillare = Privilegienbriefe und Zeugnisse durch Siegel beglaubigen; war Aufgabe des Rektors[668].
sigillum, siehe *signetum*.
signatura = Aufzeichnen von Fehlern, die von Studenten der *artes* gemacht wurden[669].
signetum = Siegel: 1) *magnum* = das große Siegel des Universitätsrektors; 2) *parvum* = sein Sekretsiegel; 3) *maius* = Universitätssiegel[670]; 4) = Fakultätssiegel; 5) *nationis* = Siegel der einzelnen Nationen zu Paris[670]; 6) = beglaubigtes Schriftstück oder Bescheinigung: a) *de libro sub eo audito* = Testat des Magisters, daß der Student Vorlesungen über ein Lehrbuch gehört hat[671]; b) schriftliche Erlaubnis des Artistendekans, daß der Student außerhalb der Burse wohnen durfte[672]; c) besiegeltes Aufforderungsschreiben, daß der Lizenziand zur Erteilung der Lizenz in der Theologie an einem bestimmten Tag vor dem Kanzler der Universität zu erscheinen hat[673]; d) *procuratoriae*=Bescheinigung, die der Prokurator zu Paris nach erteilter Lizenz ausstellte, damit jemand dort die *inceptio in artibus* halten durfte[673a].
significare = bedeuten; *de modis significandi* = Bedeutungslehre als spekulative Sprachlehre[674].
simile, ostensio per simile = von den Kanonisten für die Disputation übernommener Analogiebeweis, der aus der feststellbaren Ähnlichkeit auf die nicht feststellbare, aus der teilweisen Ähnlichkeit auf die ganze schließt[675].

---

[667] F. Ehrle, *Zur Geschichte des Schatzes*, 309; C. D. Du Cange, sub verbo; F. Pelster, *Beiträge zur Chronologie der Quodlibeta des hl. Thomas von Aquin*, in *Greg* 8 (1927) 517.

[668] *Statuta antiqua Col.* n. 41, 16.

[669] *Statuta reform. Facultatis artium*, 311.

[670] H. Keussen, *Die alte Universität*, 129; H. Graven, 405ff.;A. Denifle-A. Chatelain,*Auctarium*, V.

[671] *Statuta Facultatis artium*, 64; *Statuta reform. Facultatis artium*, 74; Beispiel dafür in *Annales Facultatis artium*, fol. 30r: „Hac scriptura manus propriae protestor ego M. Henricus de Louet subscriptos baccalarios subscriptos libros cum diligentia audivisse necnon de eisdem satisfecisse: Hugonem de Campis tres libros Euclidis et tres libros Methereorum, Johannem de Castro tres libros Methereorum, Wilhelmum de Colnis tres Methereorum, Johannem de Noviomagio tres Methereorum, Jacobum de Hasselt duos Methereorum, Gymbertum de Haga tres libros Methereorum".

[672] G. Kaufmann, II, 234.

[673] F. Gescher, 65.

[673a] H. Denifle-A. Chatelain, *Auctarium*, XXI.

[674] M. Grabmann, *Mittelalt. Geistesleben*, I, 115ff.

[675] M. Grabmann, *Scholastische Methode*, II, 226; P. Michaud-Quantin, *Mittelalterliche Gemeinschaftsorganisationen und antike Instutionen*, Vortrag auf der 7. Mediävistentagung 1956 zu Köln gehalten, vgl. *WissWeish* 19 (1956).

socius 1) *consolabilis* = Gefährte, Begleiter, der den Magistern der Theologie im Franziskanerorden *pro adimplendis servitiis* zugestanden wurde[676]; 2) *magister* = zweiter Lehrer an einer Kapitelschule[677]; 3) = *secretarius* (siehe dort).

solarium = 1) oberes Stockwerk eines Hauses; 2) Bücherregal einer Bibliothek[678].

solemnis locus, siehe *locus*.

solemnitates = Promotionsfeierlichkeiten, bestehend aus a) *vesperiae*; b) *aula*; c) *resumpta* (siehe dort)[679].

solemniter legere = feierliche Vorlesungen halten, siehe *lectio magistralis* im Gegensatz zum *legere cursorie*, siehe *lectio extraordinaria*.

solutio 1) *pecuniae, pro signatura* = Zahlung einer Geldstrafe für Verstöße gegen die Statuten der Universität[680]; 2) = *pes quaestionis* = Lösung einer Streitfrage[681].

sophisma 1) = *fallacia* = ursprünglich: Trugschluß; 2) Schulübung der Artisten, die zur Anwendung des erworbenen Wissens und der Fertigkeit im Definieren, Unterscheiden und Schließen dient, so genannt wegen der Ähnlichkeit, die sie mit dem Schlußsatz eines Trugschlusses hat; man kannte a) *insolubile, impossibile, sophisma* (siehe dort)[682]; 3) jede praktische Schulübung a) *grammaticale* = praktische Übungen zur sprachlogischen Theorie; b) *logicale* = praktische Übungen zur Betätigung logischer Kasuistik; c) *physicale* = bringt seit dem Beginn des 14. Jahrhunderts Fragen der neuen Physik zur Sprache[683], siehe *excercitium*; 4) als Form der Disputation = These, die zu beweisen ist oder Satz, der als Grundlage, Ausgangspunkt einer Diskussion dient[684].

sophista = Student der Artistenfakultät, der noch nicht Bakkalar ist[685].

sortilegium = Wahrsagen aus Sprüchen und Versen, siehe *magia*.

speculum = Enzyklopädie[686].

---

[676] R. PRATESI, 324.

[677] PH. DELHAYE, *Deux textes de Senatus de Worcester sur la pénitence*, in *RechThéolAncMéd* 19 (1952) 204f.; C. PIANA, 60; 101; 110.

[678] F. EHRLE, *Die historischen Handschriften*, 491.

[679] S. CLASEN, *Walram*, 300.

[680] *Statuta reform. Facultatis artium*, 311; F. GESCHER, 80; H. DENIFLE-A. CHATELAIN, *Auctarium*, L; L. SCHÜTZ, 759.

[681] L. SCHÜTZ, 759; S. CLASEN, *Walram*, 288.

[682] L. SCHÜTZ, 759; M. GRABMANN, *Die Sophismenliteratur*, 4ff.; F. PELSTER, in *Greg* 28 (1947) 439f.

[683] *A. a. O.*; M. GRABMANN, *Die Sophismenliteratur*, 8; *Scholastische Methode*, II, 113ff.; *Mittelalt. Geistesleben*, I, 116.

[684] *A. a. O.*; G. KAUFMANN, II, 373ff.; M. GRABMANN, *Die Sophismenliteratur*, 6.

[685] *Statuta reform. Facultatis artium*, 300.

[686] M. GRABMANN, *Die Geschichte der kath. Theologie*, 62.

spiritualis intelligentia = geistiges Verstehen der Hl. Schrift im Gegensatz zu deren Wortsinn, siehe *allegorica, anagogica, moralis* (oder *tropologica*) *expositio*.

stationarius = 1) Abschreiber von Büchern für die Universität[687]; 2) Schreiber, der das Original eines Autors abschreibt und veröffentlicht[688]; 3) *qui vulgo librarii vocantur* = jene, die von der Universität approbierte Bücher zum Abschreiben ausleihen[689], siehe *petia*.

statutarius = Männer, welche die Universitätsstatuten in Bologna überwachen und Zusätze zu ihnen auszuarbeiten hatten[690].

studere = *audire* = Vorlesungen hören neben dem *disputare* und *legere*[691].

studentes 1) *de debito* = Studenten an Generalstudien, die a) vom Provinzkapitel *per viam scrutinii* ausgewählt wurden und b) *sine provisione*, d. h. auf einem Freiplatz dort mit dem Lebensnotwendigen versorgt wurden, Bücher allein ausgenommen[692]; 2) *de gratia* = Studenten an einem Generalstudium, die a) mit besonderer Erlaubnis des Ordensgenerals sowie des Provinzials und mit Gutheißung seines Kapitels dorthin gehen durften und b) auf Kosten ihrer Provinz dort Unterhalt fanden[693], siehe *conventus nativus*; 3) *de rata provinciae* = Student, der auf Kosten der Provinz studiert[694], siehe *de gratia*; 4) *divites* = begüteter Student, der die Immatrikulationsgebühren zahlen kann, während die *semidivites*, *mediocres*, *semipauperes* in Köln nur einen Teil dieser Gebühren zu zahlen hatten[695]; 5) *honoris* = Studenten, die auf Kosten ihrer Provinz an einem Generalstudium stu-

---

[687] H. Denifle, *Die Juristen-Univ. Bologna*, 279.

[688] F. Pelster, *Handschriftliches zu Skotus*, 19; F. Stegmüller, *Repertorium Commentariorum in Sententias Petri Lombardi* I, Herbipoli 1947, XII.

[689] A. J. Destrez, *La pecia*, 184.

[690] H. Denifle, *Die Statuten der Juristen-Univ.*, 282.

[691] L. Meier, *Zum Schrifttum*, 189 hält „studere" für die Beschäftigung mit den Quellen, vgl. dazu: A. Landgraf, *Zur Technik*, 173—188.

[692] *Constitutiones Benedictinae anni 1336*, c. 9, 25, 351: „Circa fratres siquidem tam ad Parisiense quam ad alia generalia studia transmittendos provide duximus statuendum, quod illi qui ad huiusmodi studia extra suas provincias de debito transmittuntur, per sua provincialia capitula eligantur; electores autem meliores et magis ad hoc idoneos eligere in virtute sanctae oboedientiae teneantur"; vgl. *Parisienses anni 1292*, rub. 6, 20, 79; *Assisienses anni 1316*, c. 6, 26, 292; *Venetae anni 1346*, c. 4, 22, in *ArchFrancHist* 5 (1912) 703; *Farnerianae anni 1354*, c. 6, 14, 111; H. Felder, 234f.; 360ff.; L. di Fonzo, 178.

[693] *A. a. O.*, n. 26, 351: „Illi vero qui de gratia ad huiusmodi studia sunt mittendi, non mittantur sine generalis ministri licentia speciali, sine sui ministri et provincialis capituli approbatione praecedente"; vgl. *Constitutiones Narbonenses*, rub. 6, 19, 72; *Parisienses anni 1292*, rub. 6, 19, 78; *Assisienses anni 1316*, c. 6, 22, 241; L. di Fonzo, 178.

[694] Th. Käppeli, *Supplementum ad Acta Capitulorum Generalium editionis* B. Reichert, In *ArchFrPraed* 5 (1935) 292.

[695] H. Keussen, *Matrikel*, I, 27*; *Die alte Universität*, 152.

dierten[696]; 6) *mediocres*, siehe *pauperes*; 7) *nobiles* = adelige Studenten; sie wurden meist von den Immatrikulationsgebühren befreit, doch erwartete die Kölner Universität, daß sie sich durch ein Geschenk erkenntlich zeigten[697]; 8) *pauperes* oder *toti, puri, simpliciter pauperes* = Studenten, die nach einer Bescheinigung ihrer Armut durch den Bursenleiter von den Immatrikulationsgebühren befreit waren, während die *semipauperes, semidivites, mediocres*[698] wenigstens einen Teil zahlten; 9) *semipauperes, semidivites*, siehe *pauperes*; 9) *sine provisione* (ihrer Provinz), siehe *de debito*.

studium 1) *conventuale, locale*, siehe *conventualia studia*; 2) *generale* = Generalstudium der Mendikanten für Theologie und Philosophie: a) Häuser für das Generalstudium der Theologie; die Generalstatuten von 1336 zählen auf: *studium Rothomagense, Remense, Metense, Brugense, Londinense, Eboracense, Nortwicense, Novicastri, Stanfordiense, Conventriense, Exoniense, Burdigalense, Narbonense, Massiliense, Astense, Vardiense, Pragense, Pisanum, Erfordiense, Arminiense, Tudertinum*, zu denen nach Ansicht der Herausgeber hinzuzuzählen sind jene: *Bononiense, Coloniense, Tolosanum* und *Avenionense* oder *in curia Romana*[699]; b) Häuser für das Generalstudium der Philosophie, die es anscheinend nur in Italien gab, und zwar zu Cesena, Forlì, Rimini, Brescia und Pinerolo[700]; c) der Einrichtung nach waren sie den Universitätsstudien nachgebildet, denen sie bei Gründung von örtlichen Universitäten inkorporiert wurden, mit denen sie auch die Methode der *lectio* und *disputatio* teilten und an deren *actus scholastici* ihre Studenten teilnahmen; sie wurden versehen durch den *lector principalis* und *secundarius*[701], siehe *lector graduatus*; 3) *particulare*, siehe *provinciale*; 4) *provinciale* = Provinzstudium zur Ausbildung der Ordenskleriker für ihre priesterliche Tätigkeit, an welchem die *primitivae scientiae*, d. h. *logica* und *physica* (siehe dort) sowie Theologie gelehrt wurde[702]; 5) *universitatis* = Universitätsstudium auf Grund der Immatrikulation; auch die Mendikanten, deren Generalstudien an Universitätsstädten inkorporiert waren, mußten sich immatrikulieren lassen, wenn sie die Universitätsprivilegien oder akademischen Grade erwerben wollten, siehe *immatriculatio*.

---

696 Th. Käppeli, *Supplementum*, 294.

697 H. Keussen, *Die alte Universität*, 152; vgl. *Matrikel* I, 26* f.

698 *A. a. O.*; *Matrikel*, I, 27*.

699 *Constitutiones Benedictinae anni 1336*, c. 9, 14, 349; R. Creytens, *Le „Studium Romanae Curiae" et le Maître du Sacré Palais*, in *ArchFrPraed* 12 (1942) 25.

700 *Constitutiones Venetae anni 1346*, c. 4, 24, 703; L. di Fonzo, 175.

701 A. Callebaut, *Le B. Jean Scot étudiant à Paris*, in *ArchFrancHist* 17 (1924) 9; A. Zumkeller, 66; L. di Fonzo, 171 ff.; S. Clasen, *Walram*, 80; 271.

702 *Constitutiones Barcinonenses anni 1451*, c. 4, 18, 135; G. Abate, *Constitutiones provinciales Tusciae*, 333; G. Löhr, *Die Kölner Dominikanerschule* 74, wo die Provinzstudien gemäß den Bestimmungen des Generalkapitels der Dominikaner von 1346 beschrieben sind: H. Felder, 302; L. di Fonzo, 171.

subconservator, siehe *conservator*.
subdeterminare = nach Nachlassung gewisser Promotionsgebühren zu Paris in der Artistenfakultät promovieren[702a].
subdivisio, siehe *divisio*.
sublector = *baccalarius sententiarius* = Bakkalar, der die Sentenzen zu erklären hatte an einem *studium generale*[703].
subsumptio = erneute Einschärfung eines Einwandes[704].
subtractio 1) *societatis* = Strafe des Ausschlusses von der Universität[705]; 2) = in einer Schrift Auslassungen machen[706].
sumere = 1) nehmen, ergreifen; 2) *accipere* = verstehen; 3) *ponere* = unterstellen[707].
summa 1) vor dem 13. Jahrhundert = selbständige Verarbeitung und Zusammenfassung eines Wissensstoffes; 2) vom 13. Jahrhundert an = systematische Darlegung oder Gesamtdarstellung der spekulativen Theologie, sei es in der Form der Darlegung nach Kapiteln, sei es in der Form von Einzelfragen[708]; 3) *titulorum* = kurze inhaltliche Zusammenstellung der Thesen, auch im Kirchenrecht[709].
superscriptio librorum = *affigere numeros et litteras* = Signierung von Bibliotheksbüchern[710].
suppositio = 1) *positio*, Unterstellung, Hypothese; 2) unterstellter Grundsatz; 3) Bezeichnung eines Begriffes durch ein Wort[711]; 4) Vordersatz im Syllogismus: *suppositiones conclusionis causae*[712].
suppositum = 1) Voraussetzung, vorausgesetzte Sache[713]; 2) Angehöriger aus einer der 4 Fakultäten[714].
syllogismus = Schlußverfahren[715].
symbolum = 1) Erkennungszeichen, bei Soldaten: Parole; 2) Glaubensbekenntnis als Erkennungszeichen der Christen; 3) ein bestimmtes Glaubensbekenntnis, etwa das Credo der Messe; 4) Gleichnis, Sinnbild; 5) Übereinkunft, Übereinstimmung[716].

[702a] H. Denifle-A. Chatelain, *Auctarium*, XLVIII.
[703] G. Löhr, *Die Kölner Dominikanerschule*, 38.
[704] Z. Alzeghy, *Abbreviationes*, 497.
[705] F. Gescher, 53.
[706] H. Denifle, *Die Handschriften der Bibel-Correctorien*, 275.
[707] L. Schütz, 788f.
[708] M. Grabmann, *Scholastische Methode*, II, 23f.; P. a Zamayon, 285.
[709] M. Grabmann, *Die Geschichte der kath. Theologie*, 135.
[710] H. Keussen, *Die alte Universität*, 322.
[711] L. Schütz, 793.
[712] L. Schütz, 145; Aristoteles, *2 Physic.* text 31 (c. 3, 195a).
[713] R. Haubst, *Johannes Wenck aus Herrenberg als Albertist*, in *RechThéolAnc Méd* 18 (1951) 312.
[714] *Statuta antiqua Col.* n. 36, 15.
[715] L. Schütz, 796.
[716] *A. a. O.*, 798f.; A. d'Alès, *Tertullien, symbolum*, in *Recherches de science religieuse* 26 (1936) 486.

syndicus = 1) *advocatus, assessor* des Rektors in Köln[717]; 2) Rechtsvertreter der Stadt Köln, auch Städtischer Rat oder Doktor genannt, der meist zugleich eine von der Stadt besoldete Professur, bes. über das Kaiserrecht, auszuüben hatte[718]; 3) in Bologna: Vertrauensmann, der die Amtsführung des Rektors überwacht und die Verhandlungen der Universitätsangehörigen mit der Stadt führt[719].

Taberna medicinae = Apotheke als Verkaufslokal, siehe *medicina*.

tabula 1) = Inhaltsverzeichnis, das die *tituli* der Kapitel oder Fragen eines Buches zusammenstellt[720]; 2) = Inhaltsverzeichnis zu einer kirchenrechtlichen Abhandlung, in der die Entscheidungen aufgeführt sind[721]; 3) = Einbanddeckel eines Buches[722]; 4) *originalium* = Zusammenstellung von Vätersprüchen[723], siehe *flores*.

tabulare = eine *tabula* anfertigen zu einem Werk[724].

taxare puncta = Berechnung der Abschnitte, die bei den Juristen in einer bestimmten Vorlesungszeit zu behandeln sind[725].

tempus 1) *aulae servandae* = zugestandene Zeit zwischen der Lizenzerteilung und der Magisterpromotion[726]; 2) *graduum*: a) bei den Artisten: Mindestalter für Bakkalariat 17 Jahre, Studienzeit 1½ bis 2 Jahre, Magisteramt 21 Jahre[727]; b) bei den Juristen 3½ Jahre bis zum Bakkalariat, dann 2½ Jahre bis zur Lizenz[728]; c) bei den Medizinern: bis zum Bakkalariat 2¼ Jahre; bis zur Lizenz 1 Jahr, wenn er *licentiatus in artibus* war, sonst 3 Jahre[729]; d) bei den Theologen: 6 Jahre bis zur Bibellesung, 1 Jahr Bibellesung, 1 Jahr Sentenzenerklärung, dann weitere 4 Jahre, doch konnte die Promotion bereits im 3. begonnenen Jahre erfolgen, sofern der Student das 30. Lebensjahr erreicht hatte[730]; 3) *lectionis* = Vorlesungszeit: a) an der Kölner Universität, siehe *ordinarium*; b) im Franziskanerorden vom Franziskusfest (4. Oktober) bis Pfingsten[731]; 4) *studii*, siehe *hora studii*.

---

717 H. Keussen, *Die alte Universität*, 135f.

718 *A. a. O.*, 106.

719 H. Denifle, *Die Statuten der Juristen-Univ. Bologna*, 271.

720 F. Pelster, *Les „Declarationes" et les questions de Guillaume de la Mare*, in *RechThéolAncMéd* 3 (1831) 401.

721 M. Grabmann, *Die Geschichte der kath. Theologie*, 139.

722 F. Ehrle, *Zur Geschichte des Schatzes*, 24.

723 M. Grabmann, *Scholastische Methode*, II, 87.

724 M. Grabmann, *Mittelalt. Geistesleben*, II, 484.

725 H. Denifle, *Die Statuten der Juristen-Univ. Bologna*, 242ff.

726 S. Clasen, *Walram*, 306.

727 G. Kaufmann, II, 304.

728 H. Keussen, *Die alte Universität*, 230.

729 *A. a. O.*, 269.

730 F. Gescher, 97; S. Clasen, *Walram* 276; 289.

731 *Constitutiones Assisienses anni 1316*, c. 6, 16, 290: „Ad otiositatem autem vitandam lectores incipiant legere a festo s. Francisci et usque ad terminum sui provincialis capituli, vel usque Pentecosten, quando fuerit capitulum generale, suas

tenere = 1) behaupten; 2) *sumere, accipere* = unterstellen; voraussetzen; 3) standhalten, Geltung haben[732]; 4) *puncta* = die Zeit einhalten, die bei den Juristen für die einzelnen *puncta* = Abschnitte vorgeschrieben war[733].

tentamen, tentamentum, tentatio = Examen[734].

tentativa, pro tentativa respondere = Antworten des Bakkalarianden bei einer *quaestio*[734a].

tentator = Examinator[735].

terminare 1) = ein vorgeschriebenes Stück, z B. *librum*, bei der kommentierenden Vorlesung beenden[736]; 2) *regentiam* = *biennium complere* = die vorgeschriebene 2jährige Lehrtätigkeit als *magister novellus* beenden[736a].

terminus = 1) Trimester[737]; 2) Zeitpunkt für die Promotion[738].

testimoniales litterae = Zeugnis 1) *de vita laudabili, sufficientia et scientia* = Zeugnis über Lebensführung, Begabung und Studienfortschritte[739]; 2) Reiselizenz[740]; 3) Bescheinigung der Armut zwecks Befreiung von den Immatrikulationsgebühren[741].

testimonium 1) *facultatis de susceptis gradibus* = Bescheinigung der erlangten Grade soll spätestens 8 Tage nach der Promotion ins Fakul-

---

continuant lectiones"; *Caturcenses anni 1337*, c. 6, 4, 136; *Assisienses anni 1340*, c. 6, 4, 260; *Lugdunenses anni 1351*, c. 6, 4, 166; *Farnerianae anni 1354*, c. 6, 6, 109; c. 6, 19, 112.

732 L. Schütz, 807f.

733 H. Denifle, *Die Statuten der Juristen-Univ. Bologna*, 243.

734 *Statuta antiqua Col.* n. 34, 14; *Statuta Facultatis artium*, 64.

734a C. Piana, 397.

735 *Annales Facultatis artium*, fol. 33r; H. Denifle-A. Chatelain, *Auctarium*, XXIVf.

736 H. Denifle, *Die Statuten der Juristen-Univ. Bologna*, 249f.; C. Piana, 110.

736a C. Piana, 104.

737 S. Clasen, *Walram*, 120; 124; 132; 136; 260ff.; 284.

738 *A. a. O.*, 301.

739 *Constitutiones Parisienses anni 1292*, rub. 6, 20f., 79: „Omnes vero studentes, cum ad provincias suas redeunt, debent secum portare testimoniales litteras guardiani et lectoris loci, in quo studuerunt, datas de consilio discretorum et aliquorum studentium, de sua conversatione et profectu in studio, quas suis ministris ostendere teneantur"; vgl. *Assienses anni 1316*, c. 6, 25, 292; *Benedictinae anni 1336*, c. 9, 30, 351f.; *Assienses anni 1640*, c. 6, 5, 260. Beispiele: *Assisienses anni 1340*, Acta n. 7; 255:" Item dubium fuit generali propositum, an antequam studentes de studio reversuri repraesentent suo ministro litteras testimoniales, possint ad officium lectoris assumi? Responsio: Duplex est assumptio: una quidem imperfecta, scl. institutio in officio lectoriae, et hoc assumptivae potest frater ad lectoriam assumi, antequam testimoniales litteras repraesentet, alia est perfecta, scl. ad cathedram ad legendum, et ad istam non potest assumi, nisi prius testimoniales litteras iuxta statuta papalia repraesentet"; L. Meier, *Christianus de Hiddesdorf OFM scholae Erfordiensis columna*, in *Ant* 14 (1939) 64f.

740 Th. Käppeli, *Acta*, 145.

741 H. Keussen, *Matrikel*, I, 28*.

tätsbuch eingetragen werden[742]; 2) *receptoris* = Quittung über die Zahlung der Promotionsgebühren[743]; 3) *paupertatis*, siehe *privilegium paupertatis*.

textuale scriptum = Kommentar[744].

thema = 1) Inhalt, Gegenstand eines *sermo* oder einer *collatio*[745]; 2) Schriftwort, das allen akademischen Redeakten in der Theologie zugrunde gelegt wurde und daher für alle Prinzipien, Universitätspredigten und den Aulen-Vortrag herangezogen wurde[746]; bei den *collationes* in den andern Fakultäten konnte auch ein Wort aus einem der Lehrbücher dazu dienen.

theorema = 1) *propositio per se nota* = These, die aus sich klar ist[747].

theoria in sacra scriptura = Betrachtung der Hl. Schrift, welche vor allem den vorbildlichen Charakter des Alten Bundes gegenüber dem Neuen in den Vordergrund stellt[748].

titulus 1) *tituli inscriptio* = *intitulare* = ein Werk einem bestimmten Verfasser zueignen[749]; 2) *quaestionis* = Fragestellung für eine Disputation[750].

trabeatio = 1) Anlegen des Amtskleides (*trabea*); 2) *incarnatio* = Menschwerdung Christi, bei der er seine Menschennatur anlegte; daher *annus a trabeatione* = *ab incarnatione* = Jahr nach Christi Menschwerdung[751].

tractatus = 1) Abschnitt eines Buches, der behandelt wird[752]; 2) *quaestio* = Frage, die behandelt wird[753]; 3) in uneigentlichen Sinne: Kommentar zu einem Buch[754].

---

742 *Statuta Facultatis artium*, 61f.

743 *Statuta antiqua Col.* n. 33, 14; Beispiel: *Annales Facultatis artium*, fol. 2r: „Item crastino Purificationis anno Domini supradicto [1407], dum magistri ad electionem tentatorum convocati, deliberaverunt et nemine contradicente voluit facultas, ut nullus in artibus inciperet nisi prius in plena facultate ad incipiendum peteret licentiam et obtineret ad eadem praesentando etiam testimonium receptoris quod satisfecerit facultati".

744 L. Meier, *Der Studiengang*, 231.

745 *Ars concionandi* n. 1, 8; G. Buchwald, *Die Ars praedicandi*, 69.

746 L. Meier, *Das Charakterbild*, 188f.; S. Clasen, *Walram*, 146; 292; 310.

747 M. Grabmann, *Scholastische Methode*, II, 473; St. Axters, 314; T. Szabo, *De distinctionis formalis origine Bonaventuriana disquisitio historico-critica*, in *Scholastica*, 457.

748 S. Bonaventurae *Hexaem.* c. 15,, n. 10f., 400.

749 M. Grabmann, *Scholastische Methode*, II, 201.

750 S. Clasen, *Walram*, 154; 287.

751 N. Nilles, *Annus ab incarnatione*, in *ZtschKathTheol* 24 (1900) 389f.

752 G. Kaufmann, II, 314.

753 O. Lottin, *Commentaire des Sentences et Somme théologique d'Albert le Grand*, in *RechThéolAncMéd* 8 (1936) 147.

754 A. Ohlmeyer, *Der gedruckte Sentenzenkommentar Alberts des Großen*, in *RechThéolAncMéd* 6 (1934) 51; F. Stegmüller, *Les questions du Commentaire des Sentences de Robert Kilwardby*, in *RechThéolAncMéd* 6 (1934) 56.

tradere = allgemeiner als *edere* = herausgeben: mitteilen[755].
traditio = Gebräuche des Studienhauses[755a].
translatio = Ausscheiden aus seinem *conventus nativus* und Aufnahme in einen anderen, siehe *conventus nativus*.
transcriptum im Gegensatz zum *originale* (siehe dort) = Abschrift[756].
trivium = Teil der *artes*, der Grammatik, Dialektik und Rhetorik umfaßt[757].
tropologica expositio, siehe *moralis expositio*.
turnus = Amtszeit eines Dekans, siehe *rectoria*.
typicus sensus, siehe *theoria*.
Universitas 1) *scl. magistrorum et scholarium* = Korporation der Universitätsmitglieder im Gegensatz zur *universitas civium*, nicht aber im Sinne einer *universitas facultatum*; 2) *scl. studium generale, solemne, privilegiatum* = Universität als Lehranstalt[758].
Vacantiae, siehe *vacationes*.
vacare = leerbleiben, wegfallen bez. eines irrtümlich geschriebenen Textes[759].
vacationes = Ferien dauerten an 1) der Kölner Universität vom Fest Peter und Paul (29. Juni) bis Fest Kreuzerhöhung (14. September); in dieser Zeit fielen die ordentlichen Vorlesungen und Disputationen der Magister sowie die Repititionen aus, doch durften z. B. die Bakkalare der Theologie während dieser Zeit über die Sentenzen lesen und mußten eine *disputatio vacantialis* (siehe dort) halten[760]; 2) den Provinzstudien vom Pfingstfest bis zum Franziskusfest (4. Oktober); während dieser Zeit mußten die *fratres clerici* des Franziskanerordens sich mit „nützlichen Lesungen" beschäftigen[761], siehe *tempus lectionum*.
vacationum magister, prior = Leiter der Feriendisputationen[762].
vagabundus studens = Ordensstudent, der ohne *oboedientia* sich am Studienort aufhält[762a].
valete = Abschiedstrunk beim Ausscheiden aus dem Studentenleben[763].

---

[755] A. Landgraf, *Note de critique textuelle sur les Sentences de Pierre Lombard*, in *RechThéolAncMéd* 2 (1930) 92.

[755a] C. Piana, 120.

[756] H. Denifle, *Die Statuten der Juristen-Univ. Bologna*, 269.

[757] L. von Stein, 119f.

[758] G. Kaufmann, I, 98ff.; II, 59.

[759] A. de Poorter, 369; L. Meier, *Die Skotusausgabe des Johannes Reinbold von Zierenberg*, in *Scriptorium* VII, 1 (1953) 109.

[760] *Statuta antiqua Col.* n. 24, 12; G. Kaufmann, II, 262f.; S. Clasen, *Walram*, 284.

[761] *Constitutiones Assisienses anni 1316*, c. 6, 16, 291: „Tempore autem vacationum cogantur fratres clerici aliquibus utilibus lectionibus occupari"; *Farnerianae anni 1354*, c. 6, 8, 109.

[762] L. Meier, *Der Studiengang*, 235; S. Clasen, *Walram*, 283.

[762a] C. Piana, 106.

[763] H. Keussen, *Die alte Universität*, 175; H. Denifle-A. Chatelain, *Auctarium*, LVIII.

venia docendi = Recht als *lector* in einem Ordensstudium Vorlesungen zu halten[764].
vesperiae = Einleitungsdisputationen am Vorabend der Promotion oder *aula*; sie bestand aus der *quaestio exspectatoria*, der eigentlichen *quaestio*, bei welcher der Promovend zum letztenmal als Bakkalar respondierte, und der *collatio pro recommendatione vesperiandi*[765].
vestiarium = Sakristei[765a].
vicecancellarius = Vizekanzler, der in Köln praktisch die Geschäfte des Universitätskanzlers versah[766].
vicedecanus = Vizedekan oder der älteste *magister regens in facultate*, der dessen Rechte ausübte, wenn der Kanzler verhindert war[767].
virga, virgula = Amtszeichen des Rektors, das der Bedell trug[768].
vocabularius = 1) Lexikon; 2) Glossenwerk, auch zum Kirchenrecht[769].
vox = Stimmrecht in seiner Fakultät besaß der *novellus magister* (siehe dort) erst nach der *receptio*[770].
Xamitum, siehe *examitum*.

---

764 H. Felder, 359.
765 S. Clasen, *Walram*, 303ff.; 367ff.
765a C. Piana, 88.
766 F. Gescher, 64ff.; 97; 100ff.; S. Clasen, *Walram*, 78; 300; 311.
767 *Statuta Facultatis artium*, 60.
768 H. Graven, 391.
769 F. X. Buchner, 49; 52; 64f.; M. Grabmann, *Die Geschichte der kath. Theologie*, 135f.
770 *Statuta Facultatis artium*, 69.

CLASSICAL MUSLIM PHILOSOPHY IN THE WORK OF A MUSLIM MODERNIST: MUHAMMAD IQBAL (1877–1938)*[1]

by ALESSANDRO BAUSANI

This paper aims to show how a contemporary Muslim modernist thinker quotes and uses in his work the great Muslim philosophers of the past. We shall see that this quoting is a sort of mental translation of the philosophoumena of the ancient thinkers into modern frames of thought. The translation is often exposed to misunderstandings and mistakes, but nevertheless highly interesting for the study of the practical influence of the classical Muslim philosophers on the thought of modern Islam.

To this purpose I have selected Iqbāl, because he is one of the rather few Muslim modernists who received a scholarly philosophical training (he took his doctorate in Munich discussing a thesis on the "Development of Metaphysics in Persia") and exerted a remarkable influence not only on the shaping of modern Muslim thought in the sub-continent of India and Pakistan, but also on various circles of the Muslim world at large[2].

A first remark to be made is, that for Iqbāl (and I personally agree fully with him on this point) not only the *falāsifa* should be con-

* A summary of this paper has been read at the "1st International Conference on the History of Moslem Philosophy" held in Cologne Sept. 6th—9th 1959.

[1] The date I give here for the birth-year of Iqbāl, so correcting the date always given by me in other studies on the Poet-Philosopher of Sialkot, is that resulting from the resent researches of J. Marek (Prague). See J. Marek, *The Date of Muḥammad Iqbāl's Birth* in "Archiv Orientální" 26, 1958, pp. 617—620. On Iqbāl's life and thought see my various articles, the most recent of which is *Il Gulšan-i Rāz-i Ǧadīd di M. Iqbāl*, in „Annali dell 'Istit. Univ. Orient. di Napoli", N. S. VIII (1959) pp. 125—172.

[2] I mention here a single example of this influence, just regarding quotations. Iqbāl mentions at p. 39 of his *Reconstruction of Religious Thought in Islam* the Russian emigrated "philosopher" Uspenskij (1876—1947) author of *Tertium Organum*. This only fact sufficed to give Uspenskij (whose philosophical importance is in my opinion rather scarce) a great renown in contemporary Indo-Pakistani cultural circles. We find him widely quoted, e. g., in the interesting book in Urdu by the contemporary modernist Ġulām Parwēz, with the title *Insān -nē kyā sōčā* ("What did Man think?"), a sort of a history of Western thought. (Karachi, 1955).

sidered "Muslim philosophers", but the field of "Muslim thought" should be enlarged to include many theologians, mystics, illuminative writers etc. It is a great mistake, often made by European scholars, to exclude personalities like those of Suhrawardī Maqtūl, or Bāqillānī, Naẓẓām, Jalāluddīn Rūmī etc. from their histories of "Muslim philosophy". This method induced them to think that Muslim philosophy exausted itself with Avicenna or Averroes and to ignore those extremely interesting currents of theoretical speculation which, far from being exausted with the Middle Ages, continued to flourish on Muslim soil up to very recent times. Iqbāl has been perhaps amongst the first scholars to introduce to Europe real "philosophers" like Mīr Dāmād, Mullā Ṣadrā, and his follower Mullā Hādī of Sabzawār, who died only in 1878.

The two works of Iqbāl in which the majority of his judgements and observations on Muslim philosophers are contained are his doctorate thesis *The Development of Metaphysics in Persia* (1908) and his collection of lectures with the title *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (1930)[3].

I shall reproduce here, adding some remarks, the most significant judgements and quotations by Iqbāl bearing on Muslim philosophers (including in this number not only the *falāsifa*). Observations of a more general character will close our study. The various philosophers and schools are mentioned in an approximate chronological order, within the different categories.

Falāsifa and scientists

JĀḤIẒ (d. 869)

MP 42: The same interest [in the exclusion of all arbitrariness from the orderly course of Nature] in naturalism led al-Jahiz to define Will in a purely negative manner[4].

MP 45: al-Jahiz . . . was really a sceptic.

[3] The quotations in this paper are made from the Lahore reprint of the former work (*The Development of Metaphysics in Persia. A contribution to the History of Muslim Philosophy*. Lahore, Bazm-i-Iqbal, s. d.; abbreviated as MP) and from the S. M. Ashraf edition of the second (*The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore, S. M. Ashraf, 1951. Abbreviated as R.) MP was first published in London by Luzac in 1908. The *Lectures* contained in R were first published in Lahore in 1930, than in Oxford in 1934 with the addition of a Lecture delivered by Iqbāl in the "Aristotelian Society" of London in 1932 with the title "Is Religion Possible?". The Lahore reprint reproduces the Oxford edition.

[4] Works of Jāḥiẓ are not directly mentioned. Steiner, *Die Mu'taziliten*, Leipzig 1865, is mentioned instead. As we shall see again not always Iqbāl had access to the original sources and made ample use of works by European orientalists, especially for what concerns Arabic texts.

R 121: Jahiz first hinted at the changes in animal life caused by migration and environment generally [Same statement repeated in R 133].

KINDĪ (d. ca. 870)

R 129: ... discovered that sensation is proportionate to the stimulus. It is a mistake to suppose that the experimental method is a European discovery ...

ABŪ BAKR RĀZĪ

MP 24: ... who, true to his Persian habits of thought, looked upon light as the first creation, and admitted the eternity of matter, space and time ...

R 129: Abu Bakar Razi was perhaps the first to criticize Aristotle's first figure and in our times his objection, conceived in a thoroughly inductive spirit, has been reformulated by John Stuart Mill.

BĪRŪNĪ (d. 1048)

R 129: ... al-Biruni discovered what we call reaction time.

MP 63—64: ... Biruni and Ibn Haytham, who anticipated modern empirical psychology in recognizing what is called reaction-time, gave up all inquiry concerning the nature of the supersensual and maintained a prudent silence about religious matters[5].

IBN MISKAWAYH (d. 1030)

MP 23 ff.: [A sketch of his system, called "neo-platonic aristotelianism" from a first hand source (*al-Fauz al-aṣġar*, Beirut edition 1319 H.) is given, but also Šiblī Nu'mānī's *'Ilmu 'l-kalām*[6] is utilized.
The idea that "the ultimate cause created only one thing, which led to the creation of another" is attributed to him. He is also credited with a "theory of evolution", and his demonstration of the "immateriality of the soul" is emphasized].

R 121: ... Ibn Miskawayh was the first Muslim thinker to give a clear and in many respect thoroughly modern theory of the origin of Man ...

R 134: [The evolutional stages according to I. M. are described].

IBN SĪNĀ (d. 1037)

MP 32 ff.: [chiefly based on Mehren's texts and translations].
His work, called 'Eastern Philosophy' is still extant; and there has also come down to us a fragment ... on the universal operation of the force of love in Nature[7].
[He discovers in him a "monistic tendency, characteristic of Persian thought"].

IBN RUŠD (d. 1198)

R 4: ... the doctrine of Immortality of Active Intellect ... is, to my mind, entirely opposed to the view that the Quran takes of the value and destiny of the human ego. Thus Ibn-i-Rushd lost sight of a great and

---

[5] Also in this case Iqbāl quotes T. de Boer's *History of Philosophy in Islam* London 1903, and no original source.

[6] This is an interesting history of Muslim theology by the famous Indo-Muslim writer Šiblī Nuʿmānī (1857—1914), first published in Urdu in Aligarh, 1903.

[7] Published by Mehren in *Traités Mystiques d'Abou ʿAli ... b. Sinâ*. III fascic. Leyde, 1894.

fruitful idea in Islam[8] and unwillingly helped the growth of that enervating philosophy of life which obscures man's vision of himself, his God and his world. The more constructive amongst the Asharite thinkers were no doubt on the right path . . .[9]

R 111—112: . . . Ibn-i-Rushd approached the question of immortality from a purely metaphysical point of view and, I venture to think, achieved no results. He drew a distinction between sense and intelligence, probably because of the expressions *Nafs* and *Ruh* used in the Quran . . . However if Ibn-i-Rushd's dualism was based on the Quran, then I am afraid he was mistaken . . . In fact I. R's views looks like William James' suggestion of a transcendental mechanism of consciousness which operates on a physical medium for a while, and then gives it up in pure sport . . .[10]

AL-KĀTIBĪ (d. 1276)

MP 65ff.: [A comprehensive account of the contents of *Ḥikmatu 'l-'Ain* is given, together with the critical arguments of the aš'arite commentators Muḥammad ibn Mubārak and al-Ḥusainī. Iqbāl used for this section first-hand manuscript sources].

NAṢĪR ṬŪSĪ (d. 1274)

R 132: It was Tusi who first disturbed the calm which had prevailed in the world of Mathematics for a thousand years; and in his effort to improve the postulate[11], realized the necessity of abandoning perceptual space. He thus furnished a basis, however slight, for the hyperspace movement of our time[12].

IBN KHALDŪN (d. 1406)

R 17: As Prof. Macdonald says, 'Ibn-i-Khaldun . . . would probably have been in close sympathy with Mr. William James' *Varieties of Religious Experience*.

---

[8] I. e., according to Iqbāl, the personalistic activistic idea of the Ego, which he considers deeply rooted in the Qur'ān.

[9] Iqbāl's predilection for the Aš'arite will be shown more clearly at p. 276f.

[10] It is curious to see how, in spite of his hate for Plato and Neo-platonism (in *Asrār-i Khudī*, "The Secrets of the Self", Lahore ed. 1948, p. 34, Plato is called "a follower of the sheep's doctrine" and held responsible for the decadence of Islam caused by mysticism) Iqbāl failed to see the importance of Ibn Rušd for the development of a modern scientific attitude. In the spiritual struggle between Avicennism and Averroism so fascinatingly outlined by Prof. Corbin in his recent work *L'imagination créatrice dans la pensée d'Ibn 'Arabī* (Paris 1958), Iqbāl, the champion of anti-mysticism, anti-platonism, anti-eschatologism and Islamic scientificism, seems to take sides rather with Avicenna.

[11] Euclid's postulate of the parallels.

[12] Ṭūsī, generally coupled with Rāzī (it is not clear which one, probably the *mufassir*), has become a sort of an ideogram in Iqbāl's poetical works, where he is mentioned as the symbol of dry logic in front of passion and life. (See for instance *Gulšan-i Rāz-i Ğadīd*, vv. 101, 130).

R 96—97: I. Kh. long ago felt the necessity of an effective scientific method to investigate these levels [i. e. unknown levels of consciousness]. Modern psychology has only recently realized the necessity of such a method ...

R 127: Mystic experience, then, however unusual and abnormal, must now be regarded by a Muslim as a perfectly natural experience open to critical scrutiny . . . Ibn-i-Khaldun was the only Muslim who approached it in a thoroughly scientific spirit . . .

R 190—191: I. Kh. . . . first . . . reached what we now call the idea of the subliminal self. Later Sir William Hamilton in England and Leibnitz in Germany . . .

R 138ff.: [I. Kh., as a forerunner of historical method, draws his inspiration from the Quran, according to which "history is the third source of human knowledge"][13].

R 141ff.: A keen sense of the reality of Time . . . is the main point of interest in Ibn-i-Khaldun's view of history and . . justifies Flint's eulogy that 'Plato, Aristotle, Augustine were not his peers . . .'. In view of the nature of his conception of Time he may fairly be regarded as a forerunner of Bergson . . . In the work of his genius the anticlassical spirit of the Quran scores its final victory over Greek thought . . .

Theologians:

AŠ'ARI AND AŠ'ARISM[14]

MP 52ff.: Bāqillānī . . . made use of some purely metaphysical propositions . . . in his theological investigations, and thus gave the school a metaphysical foundation . . . (p. 55)

In his examination of human knowledge regarded as a product and not merely a process, Kant stopped at the idea of "Ding an sich", but the Asharite endeavoured to penetrate further . . . Their atomism therefore approaches that of Lotze, who, in spite of his desire to save external reality, ended in its complete reduction to ideality . . . The necessary consequence of their analysis of matter is a thorough going idealism like that of Berkeley . . . [They give however "something like a realistic colouring to their idealism" by the use of "atoms"] (p. 57).

MP 63—64: [Intellectual results of Aš'arism according to Iqbāl]:

1. It led to an independent criticism of Greek Philosophy.

---

[13] Iqbāl refers to passages such as Qur. XIV, 5; VII, 181—183; III, 137 etc. where however past events, as punishments of God, are considered as a *warning*, not so much as a source of human knowledge as Iqbāl translates the idea. On Iqbāl's system of Qur'ānic translation and interpretation see further at p. 284f.

[14] Quotations in MP show that Iqbāl drew, at least at this stage of his thought, his knowledge concerning the Ašh'arite movement from Mehren's *Extracts from Ibn 'Asākir* (republished from "Travaux de la troisième session du Congrès International des Orientalistes" in 1878); Spitta's *Zur Geschichte Abū 'l-Hasan al-Ash'arī*, Leipzig 1876; Martin Schreiner's article *Zur Geschichte des Ash'aritentums* (VIII Congrès International des Oriental. 1889); Macdonald's *Muslim Theology*, plus Šiblī Nu'mānī's *'Ilmu 'l-kalām*, Shahrastānī's heresiographical work, a book on Ġazzālī by the Indian Muslim modernist Sir Sayyid Ahmad. Only two or three original texts are quoted.

2. In the beginning of the 10th century, when the Asharite had almost completely demolished the stronghold of Rationalism, we see a tendency towards what may be called Persian positivism . . . Such a state of thing [experimental science of al-Bīrūnī and Ibn Haytham] could have existed, but could not have been logically justified before al-Ashari"[15].

MP 95: The Asharite reaction against Rationalism resulted not only in the development of a system of metaphysics most modern in some of its aspects, but also in completely breaking asunder the worn out fetters of intellectual thraldom. Erdmann[16] seems to think that the speculative spirit among the Muslims exausted itself with al-Farabi and Avicenna... Evidently he ignores the Muslim criticism of Greek philosophy which led to the Asharite idealism on the one hand, and a genuine Persian reconstuction [i. e. Suhrawardī Maqtūl's system] on the other.

R 67: ... that most exact and daring theological thinker, Abu Bakar Bakilani...

R 67—68: Prof. Macdonald however[17] has made no attempt to discover the psychological forces that determined the growth of atomistic *Kalam* in Islam. . . . Unwilling as he is to give any credit for original thought to Muslim thinkers and finding a surface resemblance between the Islamic theory and the views of a certain sect of Buddhism, he jumps to the conclusion that the origin of the theory is due to Buddhist influences. . . .

R 69: [The theory of Naẓẓām and that of the Aš'arite thinkers concerning atoms is considered an anticipation of the modern theory of quanta].

R 70: I regard the Asharite thought on this point [atoms and discontinuity of matter] as a genuine effort to develop on the basis of an Ultimate Will or Energy a theory of creation which, with all its shortcomings, is far more true to the spirit of the Quran than the Aristotelian idea of a fixed universe.

R 72: . . . a criticism, inspired by the best traditions of Muslim thought, tends to turn the Asharite scheme of atomism into a spiritual pluralism, the details of which will have to be worked out by the future theologians of Islam.

R 73: The Asharite theory of time is perhaps the first attempt in the history of Muslim thought to understand it philosophically.

R 74: . . . in fact the verdict of modern science is exactly the same as that of the Asharite . . . The point . . . is that the constructive endeavour of the Ash'arite, as of the moderns, was wholly lacking in psychological analysis. . . .[18]

---

[15] This connection of the first developments of experimental science in Islam with the criticism of the Greek classical idea of the absoluteness of the laws of nature by Aš'arism deserves a deeper historical study.

[16] J. E. Erdmann (1805—1892) is the author of a History of Philosophy (*Grundriß der Geschichte der Philosophie*, 2 vv., Berlin 1865—67). Iqbāl quotes vol. I p. 367.

[17] Iqbāl refers to Macdonald's article entitled *Continuous re-creation and atomic time*... first published in "Isis", IX, 1927, then reprinted in "The Moslem World" XVIII, 1928, pp. 6ff.

[18] According to Iqbāl the subjective "bergsonian" aspect of time was ignored by them. In the pages following this statement Iqbāl gives a highly interesting

MU'TAZILA

MP 38ff.: [considered, according to the *vulgata opinio*, as "Rationalists"].

R 4: . . . The Mu'tazila, conceiving religion merely as a body of doctrine and ignoring it as a vital fact . . . reduced religion to a mere system of logical concepts ending in a purely negative attitude. . . .

NAZZĀM (d. ca. 845)

MP 42: The interest of Nazzam chiefly consisted in the exclusion of all arbitrariness from the orderly course of nature . . . Nazzam taught the infinite divisibility of matter and obliterated the distinction between substance and accident. . . .

R 69: In order . . . to get over the difficulty of empty space Nazzam resorted to the notion of *Tafra*, or jump. . . . I confess I do not quite understand this solution of the difficulty. . . .

R 128—129: It was, I think, Nazzam, who first formulated the principle of doubt as the beginning of all knowledge . . . preparing the way [through Ġazzālī] to Descartes' Method.

IBN ḤAZM (d. 1064)

R 36: Ibn-i-Hazm . . . rejected the Asharite notion of infinitesimals, and modern mathematics has confirmed his view.

R 59: It was for the fear of conceiving Divine life after the image of human life that the Spanish Muslim theologian Ibn-i-Hazm hesitated to predicate life of God. . . . I. H. must have taken life as a serial change, a succession of attitudes towards an obstructing environment. . . .

R 68: Ibn-i-Hazm, the critic of atomism, acutely remarks that the language of the Quran makes no difference in the act of creation and the thing created. . . . Modern physics too, conceives as action the actual atom of a certain physical quantity. . . .

ĠAZZĀLĪ (d. 1111)

MP 59: This sceptic of powerful ability anticipated Descartes . . . and, seven hundred years before Hume, cut the bond of causality with the edge of his dialectics.

MP 60: With their view of the nature of substance [which led them to a sort of materialism] the Asharite, rigid monotheists as they were, could not safely discuss the nature of the human soul. Al-Ghazali alone seriously took up the problem. . . . In him, like Borger and Solger in Germany[19] Sufi pantheism and the Asharite dogma of the personality appear to harmonize together, a reconciliation which makes it difficult

---

example of how bergsonianism can fruitfully insert itself on the old Muslim concept of time. On this subject see my article *The Concept of Time in the religious philosophy of Muḥammad Iqbāl* in "Die Welt des Islam" N. S. III 1954, pp. 158—186.

[19] K. W. F. Solger (1780—1819) is a well-known German philosopher of Romanticism. I confess that I have not been able to identify "Borger". Iqbāl does not give any references: also the Authors and works specified in our notes have been retraced on the basis of the scarce and often incomplete indications of Iqbāl.

to say whether he was a Pantheist or a Personal Pantheist of the type of Lotze. . . .

MP 62: Al-Ghazali's positive contribution to the philosophy of his country[20] is found in his little book *Mishkātu 'l-Anwār*. . . . Light is the only real existence. . . .

R 4ff.: Ghazali based religion on philosophical scepticism, a rather unsafe basis for religion and not wholly justified by the spirit of the Quran. . . . It cannot be . . . denied that Ghazali's mission was almost apostolic like that of Kant . . . [a short comparison follows] . . . but Ghazali's philosophical scepticism . . . went a little too far . . . [It] did the same kind of work in the world of Islam in breaking the back of that proud but shallow rationalism which moved in the same direction as pre-Kantian rationalism in Germany. . . . Ghazali failed to see that thought and intuition are organically related[21].

R 100: To the Muslim school of thought of which Ghazali is the chief exponent the Ego is a simple, indivisible and immutable soul-substance, entirely different from the group of our mental states and unaffected by the passage of time [a concept which Iqbāl criticizes].

R 129: Ghazali . . . prepared the way for Descartes' method[22].

FAKHRUDDIN RAZI (d. 1209)

R 73: Razi tells us in his commentary of the Quran that some of the Muslim saints had taught him to repeat the word *Dahr*, *Daihur* or *Daihar*[23].

R 76: Of all the Muslim theologians however, it is F. Razi who appears to have given his most serious attention to the problem of Time. In his *Eastern Discussions* . . . he finds himself unable to reach any definite conclusions. . . .[24]

---

[20] In MP Iqbāl studies Ġazzālī not as a Muslim but rather as a Persian philosopher. He seems to indulge here to a rather elementary Völkerpsychologie.

[21] In what follows Iqbāl says that the chief mistake of Ġazzālī had been that of connecting the activity of thought with serial time, whereas Iqbāl, in a more Bergsonian way, try to appreciate the "dynamic aspects" of thought against the intellectual scepticism of the mystics.

[22] This affirmation, based on some statements by European Scholars (Iqbāl himself quotes a long article by D. B. Macdonald entitled "The Life of al-Ghazzālī" in the "Journ. of the Amer. Or. Soc." vol. XX, 1899, pp. 71—132, and Lewes's *History of Philosophy* II, p. 50), found wide acceptation in Muslim modernist circles. Also recently, in a session of the International Congress of Philosophy in Venice (Sept. 1958) the Pakistani professor of philosophy M. M. Sharif of Lahore devoted a part of his paper to demonstrate a historical connection between Ġazzālī and Descartes. Macdonald adds, however, in the article quoted by Iqbāl: "... but his end is very different from that of Hume. We are thrown back on revelation..." (p. 103).

[23] All namens connected with the idea of time, according to Iqbāl. It is not however certain that those mystic saints really gave to the root *d-h-r* the Bergsonian implications Iqbāl attributes to it.

[24] Rāzī, (like Tūsī, see note 12) is, in other poetical works of Iqbāl, a symbol of "logic thought". For instance *Gulšan-i Rāz-i Ǧadīd*, v. 130; *Ǧāvednāma* Lahore Ed. 1947, p. 43; *Rumūz-i Be-khudī*, id., 1948, p. 145.

IBN TAIMIYYA (d. 1328)

MP 82: . . . The flower of Greek Thought faded away before the breath of Christianity; but the burning simoon of Ibn-i-Taimiyya's invective could not touch the freshness of the Persian rose.

R 129: . . . Ibn-i-Taimiyya . . . undertook a systematic refutation of Greek logic.

R 152: . . . considering the moral and intellectual decrepitude of his times he was right in doing so [i. e. in rejecting ḥanafī *qiyās* and *ijmāʿ*][25].

Mystics:

SUHRAWARDĪ MAQTŪL (d. 1191)[26]

MP 94ff.: [In more than 20 pp. a comprehensive description of S.'s system is given. Iqbāl attributes to him the first systematic criticism of Greek logic. Together with Ašʿarism S.'s system is considered one of the two currents of thought unjustly neglected by the historians of Muslim "philosophy". His "faithfullness to the philosophic traditions of his country" is emphasized. S. "differs from Plato and freely criticizes Aristotle"].

MP 97—98: This criticism leads the Shaikh to a standpoint very similar to that of Bosanquet[26a], who defines definition as a summation of qualities.

MP 106: The Universe (according to S.), in one word, is a petrified Desire; a crystallized longing after Light.

MP 114: He is, properly speaking, the first Persian systematiser who recognises the elements of truth in all the aspects of Persian speculation, and skilfully synthesizes them in his own system[27].

MP 113: (He) . . . anticipates Leibniz's doctrine of the Identity of the Indiscernibles, and holds that no two souls can be completely similar to each other.

R 71: In the history of Muslim thought the idea of degrees of reality appears in the writings of Shahabudin Suhrawardi Maqtul. In modern times we find it worked out on a much larger scale in Hegel and, more recently, in the late Lord Haldane's *Reign of Relativity*. . . .

---

[25] In spite of his revolutionary tendencies Iqbāl openly declares in *Rumūz-i Be-khudī*, that "in times of decadence strict conformity (to the tradition) is better than free speculation". (See A. J. Arberry's translation of *Rumūz*, London 1953, p. 40 ff.)

[26] The Muslim mystic most widely quoted by Iqbāl is *maulānā* Jalālu'd-Dīn Rūmī, but the question of the connection between Rūmī and Iqbāl is too ample to be treated here. (See on this my articles mentioned in note 1). Iqbāl's study of Suhrawardī Maqtūl is based on original manuscript sources, chiefly on *Šarḥ-i anwāriyya* by Muḥammad Šarīf of Herāt, a commentary, including also the original text, of Suhrawardī's *Ḥikmatu'l-Išrāq*. Iqbāl used the Berlin Mss. Spr. 766 (cf. Ahlwardt 5062).

[26a] Bernard Bosanquet, a well-known English neo-hegelian (1848—1923).

[27] This point has been amply treated by Prof. Corbin, in his masterly studies of Suhrawardī. See especially his lectures *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Suhrawardî*, Teheran, 1946.

IBN'ARABĪ (d. 1260)

R 73: According to Muhyuddin Ibn-ul-Arabi *Dahr* is one of the beautiful names of God.

R 183: The great Muslim sufi philosopher Muhyuddin Ibnul Arabi of Spain has made the acute observation that God is a percept; the world is a concept.

'IRĀQĪ (d. 1288)[28]

R 75ff.: The sufi poet Iraqi has a similar [to that of Davvānī] way of looking at the matter [of Time]. He conceives infinite varieties of Time. . . .

R 78: This is how Jalalu-ud-Din Dawani, Iraqi, and Professor Royce in our own times conceived God's knowledge. There is an element of truth in their conception, but it suggests a closed universe, a fixed futurity. . . .

R 135ff.: ['Irāqī's view of Space is given: according to him there are different kinds of spaces, including God's Space] . . . from this summary of Iraqi's view, you will see how a cultured Muslim sufi intellectually interpreted his spiritual experience of Time and Space, in an age which had no idea of the theories and concepts of modern Mathematics and Physics. Iraqi is really trying to reach the concept of Space as a dynamic appearance [a comparison of 'Irāqī with Prof. Alexander follows][29].

JĪLĪ (d. 1408)

MP 116ff.: [A comprehensive exposition of his system based on *Insān al-Kāmil*'s text. Brockelmann in GAL, S, II, 283 mentions this section of MP as an important contribution to the study of al-Jīlī].

MP 120: Berkeley and Fichte will so far agree with our author, but his view leads him to the most characteristically Hegelian doctrine — identity of thought and being. . . . Hence nature is nothing but a crystallised idea. He gives his hearty assent to the results of Kant's *Critique of Pure Reason*. . . .

MP 123: . . . his conception of God . . . is very similar to that of Schleiermacher. . . .

MP 127: [Jīlī's *'amā'* is translated into the modern technical term 'Unconsciousness'] ". . . he says that the Unconsciousness is the reality of all realities. . . ."

JALĀLU 'D-DĪN DAVVĀNĪ (d. 1501)[30]

R 75ff.: Mulla Jalal-ud-Din Dawani in a passage of his *Zoura* which reminds the modern student of Professor Royce's view of time, tells us that if

---

[28] The well known Persian poet and mystic (d. 1289). The ideas expounded here are contained in his famous mystic work *Lama'āt*.

[29] The book of the Australian Prof. S. Alexander *Space, Time and Deity* (2 vv., London,1920) made a remarkable impression on Iqbāl, and partly influenced his thought. Prof. Alexander (1859—1923) is one of the representatives of the theory of "emergent evolution" widely spread especially in Anglo-saxon philosophical circles in the first decades of this century.

[30] Davvānī (1427—1501) better known in Europe as a Persian moralist (chiefly due to his *Akhlāq-i Jalālī*) has been also a very profilic writer in Arabic (about seventy titles!). The *Zaurā'* is one of his Arabic *rasā'il* and was written in 1465.

we take time to be a kind of span . . . and conceive this span to be a unity, then we cannot but describe it as an original state of Divine activity, encompassing all the succeeding states of that activity. But the Mulla takes good care to add that a deeper insight into the nature of succession reveals its relativity, so that it disappears in the case of God to whom all events are present in a single act of perception. The Sufi poet Iraqi has a similar way of looking at the matter. . . .

ISMĀ'ĪLISM AND SIMILAR MOVEMENTS

MP 46ff.: Ismailianism, a movement characteristically Persian. . . .[31] Its connection with free-thought is fundamental [some sort of "secret association" is admitted between the Ismailians and the *Ikhwānu'ṣ-ṣafā'*].

MP 47: [The epoch of formation of the Ismailian thought is compared to the European 18th century] . . . the advocates of the doctrine of *Imamat* think in the same strain as De Maistre; but it is curious that the Ismailians, while making this doctrine the basis of their church, permitted free play to all sorts of thinking. . . .[32] The Isma'iliyya movement then is one aspect of the persistent battle which the intellectually independent Persians waged against the religious and political ideas of Islam[33].

MP 49: Ismailianism, in spite of its almost entire loss of original vitality, still dominates the ethical ideas of not an insignificant number . . . while the last expression of Persian thought, Babism, is essentially Ismailian in its characters. . . .

MP 52: [Ḥurūfī doctrines mentioned, from first hand sources][34].

R 121: The Association known as the Brethren of Purity further amplified the views of Jahiz (on evolution).

WĀḤID MAḤMŪD (13th century)[35]

MP 93: Speaking from a purely philosophical standpoint the last movement is most interesting. . . . The German systems of monistic thought invoked the pluralism of Herbart; while the pantheism of Spinoza called forth

The title (another name for the river Tigris) derives from the fact that the Author was inspired to write it by a vision he had near the Tigris.

[31] This statement often made by earlier Western orientalists does not correspond to truth, according more recent researches. Its origin is chiefly due to Ibn Ḥazm's judgement mentioned in the note 33.

[32] This can seem curious only if we forget that for the Ismā'īlī frame of mind "truth" was a person-angel rather than an intellectualistically conceived "idea". (See Corbin's introduction to Nāṣir'i Khusrav's book *Jāmi'u 'l-ḥikmatain*, Teheran 1953. A less convincing, but interesting solution of the "contradiction" in Hodgson, *The Assassins*).

[33] Iqbāl himself quotes in note Ibn Ḥazm's famous statement on the origin of Ismā'īlism thus showing the source of his affirmation commented in note 31. Ibn Ḥazm's well-known passage is not directly quoted but taken from von Kremer's *Geschichte der herrschenden Ideen in Islam*.

[34] A Cambridge manuscript of the *Jāwīdān-i Kabīr* is mentioned.

[35] He was a Persian heretic, born in Gīlān in the 7th century of the Hijra. See abstracts translated from the *Dabistān-i Maḏāhib* at p. 285f.

the monadism of Leibniz. The operation of the same law led Wahid Mahmud to deny the truth of contemporary monism, and declare that Reality is not one but many. Long before Leibniz he taught that Universe is a combination of what he called "Afrād" — essential units, or simple atoms which have existed from all eternity and are endowed with life. . . .

MP 148: . . . but all these monistic systems of thought were met by the pluralism of Wahid Mahmud, who taught that reality is not one but many. . . . The reaction of W. M. was, however, an ephemeral phenomenon. . . .

In the quotations and judgements on Muslim philosophers by Iqbāl we can easily remark some often recurrent formal patterns:

a) the pattern "he was the first" or "he alone". (E.g. JĀḤIZ R 121; ABŪ BAKR RĀZĪ R 129; BĪRŪNĪ R 129, MP 63—64; IBN MISKAWAYH R 121; NAṢĪR ṬŪSĪ R 132; IBN KHALDŪN R 96—97, R 127, R 190—191, R 138ff.; AŠ'ARĪ R 69, R 73; NAẒẒĀM R 128—129; ĠAZZĀLĪ MP 59, 60, R 129; SUHRAWARDĪ MP 94ff., MP 114, R 71).

b) the pattern "X's ideas are practically identical with Y's" where X is a Muslim thinker and Y a famous Western scientist or philosopher. (E.g. IBN RUŠD R 111—112; IBN KHALDŪN R 17, R 190—191; R 141ff.; AŠ'ARĪ MP 57, R 69, R 74; IBN ḤAZM R 36, R 68; ĠAZZĀLĪ, MP 59, 60, R 4ff.; SUHRAWARDĪ MP 97—98, MP 113, R 71; 'IRĀQĪ R 78, R 135; JĪLĪ MP 120, MP 123; DAVVĀNĪ R 75; ISMĀ'ĪLISM MP 47; WĀḤID MAḤMŪD MP 93).

c) the pattern "*x*, which amounts to say *y* . . ." where *x* is an Arabic or Persian word and *y* a Western technical term of philosophy or science. (E.g. JĪLĪ MP 127; WĀḤID MAḤMŪD MP 93: these are the clearest examples, but such a pattern is unconsciously present also in almost all the cases mentioned under b, of which, indeed, it forms the basis).

d) the "Y stopped here, but X went further" pattern, where X is a thinker who lived some centuries before Y. The clearest instances are AŠ'ARĪ MP 57 and JĪLĪ MP 120[36].

These patterns are typical of the apologists of any religion or Weltanschauung. To this may be added a tendency to reproduce isolated and sometimes incompletely quoted philosophoumena taken from the sometimes very complex works and systems of the

[36] Curiously enough I personally experienced the vitality of this mental pattern in apologetic thought during a discussion which followed a philosophical lecture in Rome, when a learned neo-thomist professor, discussing with a neo-kantian said that he "did not stop at Kant but went *further* to Thomas Aquinas . . .!"

various philosophers, in order to prove a thesis. This is true especially of R: this book, being the most apologetic of the two, is the one that contains the most numerous instances of pattern a), which is the more clearly apologetic one. MP, on the other hand, abounds in hasty comparisons between philosophers historically unconnected, sometimes, however, highly interesting and illuminating. In a sense it cannot be denied that, from a purely objective and scientific point of viev MP — partly rejected by the Author[37] — seems superior to R. In it Iqbāl drew his materials from original, and in many instances manuscript sources, and gave important notices of philosophers almost unknown in European circles of that time, or put some into a new light, through his somewhat bold, but always fascinating reintèrpretations.

Regarding patterns b) and c), highly interesting for the study of the Umdeutung of a culture into another, the following remarks may be added.

Iqbāl strives to give a living, modern aspect to the technical terms used in classical philosophy, and in this, I think, he could and should be cautiously imitated by many Western scholars. Further instances of his translations, philologically misleading but sometimes more faithful to the spirit of the cultures involved than a dry transcription, are the following, made from the Qur'ān:

a) *wa-anna ilà rabbika 'l-muntahà* (Cor. 53, 42), usually translated "and that the final end is unto thy Lord" (Arberry) "en dat de eindelijke uitkomst is tot uw Heer" (Kramers) etc., is interpreted by Iqbāl thus: "And verily towards thy God is the limit . . . This verse embodies one of the deepest thoughts in the Quran; for it definitely suggests that the ultimate limit is to be sought not in the direction of the stars but in an infinite cosmic life and spirituality" (R 131). Here Iqbāl acutely plays with the Western quasi-technical term *limit* connected by him through a philological, conscious or unconscious, inexactitude, to the Arabic word *muntahà*, which does not seem to have that sense in this context. This is

[37] In a letter written in 1927 to Mīr Ḥasanu 'd-Dīn of Hyderabad, who submitted to him for approval an Urdu translation of the "Metaphysics in Persia" he wrote (I translate from the Urdu text contained in the IVth edition of the above mentioned translation, with the title *Falsafa-e ʿajam*, Hyderabad 1946): "This book was written eighteen years ago. Since that time new discoveries have been made and also my ideas suffered a great revolution. Many books have since been written in German on Ġazzālī, Ṭūsī etc., books that were not in existence at the time when I wrote. In my opinion only a little portion of this book remains now that can escape criticism."

probably one of the last (and for the Iqbalian philosophy happy) results of the talmudistic school of interpretation of the Qur'ān, tending to isolate words and squeze from them all possible meanings adapted to a given theological thesis.

b) *innā 'araḍnā 'l-amānata 'alà 's-samāwāti wa 'l-arḍi wa 'l-jibāli fa-abayna an yaḥmilnahā wa aš faqna minhā wa ḥamalahā 'l-insānu innahu kāna ẓalūman jahūlan* (Cor. 33, 72). Iqbāl translates (R 88) the difficult word *amāna* as "the trust of personality".

c) *yā ma'šara 'l-jinni wa 'l-insi ini 'staṭa'tum an tanfuḏū min aqṭāri 's-samāwāti wa 'l-arḍi fa'nfuḏū lā tanfuḏūna illā bi-sulṭān* (Cor. 55, 33). Isolating from amongst the group of possible meanings of *sulṭān* that of "power", Iqbāl translates "but by power alone shall ye overpass them" (R 131) and comments: "It is the intellectual capture of and power over the concrete that makes it possible for the intellect of man to pass beyond the concrete". A rather fascinating interpretation and, after all, really faithful, if not to the letter, certainly to the potentialities of Quranic and generally speaking monotheistic religion.

A very interesting instance of mental Umdeutung of ancient Muslim philosophoumena and theologoumena in Iqbāl is the interpretation he gives to the system of Wāḥid Maḥmūd (see above), a Persian heretic whose ideas are known to us chiefly through the rather disconnected account of them given by the *Dabistān-i Maḏāhib*. Here is a partial translation of the 8th chapter of the *Dabistān* (Lucknow, Nawalkishore ed., 1904, pp. 300ff.), concerning the *Wāḥidiyya*. The reader can compare it with the Iqbālian interpretation given at p. 282f[38].

The Personality of Wāḥid Maḥmūd (or the Unique Person, Maḥmūd) appeared from Masjavān, a village in Gilān. He was learned and doer of good works, pious, ascetic and eloquent. He became manifest in the year 600 of the *Hijra*. . . . He composed many works, called *Nusakh* and *Rasā'il*, each one with a different title. For instance, in the *Mīzān* (Scales), that is one of his important *nusakh*, he writes that the cycle of the Universe, from the beginning of the beginnings . . . i. e. from the first manifestation of the *afrād* ("individuals") which are the *makhtid* or origin (*aṣl*) of all the mentioned things (*maḏkūr*) will continue up to the period when these *afrād*, mixed together, become plants, and thence animals, and, again, Man is formed from them. This lasts 16.000 years, 8000 years of which are the era of the

[38] This translation can be of some use due to the fact that this important Indo-Persian treatise was never scientifically edited nor translated (the old English translation of the XIX century is practically useless). Suffice to say that the book was mistaken by earlier orientalists as a treatise on "good manners". I hear that Prof. Corbin is planning a new edition and translation, which will be certainly welcome to all students of Muslim religion and philosophy.

Arabs, on the earth (*fauqa 't-ṯarà*), and 8000 years are the era of the Persians, subterranean (*taḥta 't-ṯarà*). Finally this mentioned world, that is the era of the *afrād*, is mixed together and Man is formed. The era of Man will last other 16.000 years, 8000 of which will be under the rule of eight perfect Arab Apostles (*mursal*), and 8000 years under the guidance of eight Persian self-evident prophets (*mubīn*). Then, after the end of this new cycle, the turn of the *afrād* will come again, divided again into two periods of 8000 years each. In an analogous way (*'alà hadā 'l-qiyās*) the cycle of Man will be repeated and the alternance of manifestation and occultation (*ẓuhūr* and *buṭūn*), of secrecy and openness (*sirr* and *'alāniyya*) will be complete after 64.000 prophetic years (*sāl-i nabavī*) . . . Maḥmūd . . . submitted the entire Qur'ān to a spiritual interpretation (*ta'wīl*) according to his own beliefs. Among his statements there is this, that the one leading an ascetic life (*tajarrud-ā'īn*) is called *wāḥid* (the One and Single), the others *muta'alliq* ("attached" to earthly life). According to him the praiseworthy way (*ā'īn-i sitūda*) is to exercise chastity, poverty and detachment during one's entire life. A man totally devoid of attachment to any thing but indispensable food will progress and become *Wāḥid*, thus attaining divine station. . . . It is related that a *Wāḥid* said that when one descends from a human incarnation (*našā'*) to an animal incarnation, and from an animal to a vegetable and thence to a mineral one, a *muḥṣī* (lit. "one who counts") can recognize him, due to the reflexion of his works and intimate nature, in every one of these incarnations and can "count" (*iḥṣā kunad*) him, retracing his various stations. . . . They say that the *hājjīs* full of imposture, clad in handsome striped garments called "Karbalā's cloak" (*'abā-i karbalā'ī*), practising fraud and hypocrisy, when they enter an animal incarnation worthy of their nature, they appear as the animal called in hindī *gulehrī* (squirrel); when they descend into a vegetable stage, they are turned into striped water-melons . . .; when they enter the mineral kingdom they are an onyx . . . (further instances follow: so the fire-fly is a torchbearer, *maš'al-dār*, passed into the animal life-stage, the dog was a Qïzïl-bāš Turk, because dogs understand Turkish!!)[39] . . . And he said that Imām Ḥusain was, in a former incarnation, Moses, and Yazīd was Pharaoh. In that ancient incarnation Moses drowned Pharaoh in the Nile and won victory over him, whereas in this later incarnation Moses became Ḥusain and Pharaoh (Yazīd) did not allow him access to the waters of the Euphrates . . . And they also say that all the stones, plants and animals that are black were once black-faced men, and every white thing has been a white complexioned man. They all venerate the Sun and say that it is the *Qibla*... and they have also a prayer they recite with their faces turned towards the Sun..."

The reader is now invited to look again of Iqbāl's interpretation of the *Wāḥidiyya* tenets, given at p. 282f., and to draw himself the necessary conclusions. Evidently the key to the interpretation given by Iqbāl is his translation of *afrād* as "monads"; this term

[39] The passage is evidently satirical. This curious anti-Turkish and anti-Ṣafavī attitude (the same *Dabistān* tells us that the *Wāḥidiyya* were persecuted and massacred by Shāh 'Abbās) mixed with extremistic *shī'a* tendencies could be a further proof that the *Wāḥidiyya* were a rest of the first "enthusiastic" proto-safavid sects, then persecuted and dispersed by later purely *iṯnā-'ašarī* Ṣafavī sovereigns. See Minorsky, *Iran. Opposition, Martyrdom and Revolt*, Chicago, 1955.

is used elsewhere, by Iqbāl, in the sense of "ephemeral individualities", e. g. in *Gulšan-i rāz-i ǧadīd* (v. 174).

Apart from these extreme cases, however, Iqbāl's reinterpretations and translations are not always lacking in acuteness and penetration. Insistence in comparing Jīlī to Hegel, Ġazzālī to Descartes and so on derives from a tendency to say to us proud Europeans: here are *our* philosophers, *our* scientists, forerunners of your most boasted modern discoveries. But in which sense, could we ask Iqbāl, are those philosophers "yours"? Even a remarkable genius like Iqbāl seems not to understand fully the modern Western meaning of "History" and "historical relationship". Not a more or less artificial modernized reconstruction of an ancient philosopher, but only a consequent historical development of his thought, could constitute a really valid "apology" for us. Iqbāl himself recognizes with notable acuteness (MP 136) that in Islām (he says Persia, but his assertion is equally valid for the later Islamic thought) the elements of thought which developed historically out of the classical Muslim philosophy to form the late Weltanschauung of most Islamic peoples, are not the most progressive, but rather the platonic-religious ones. ". . . Philosophical speculation in Persia — he says — as in all countries where Physical Science either does not exist or is not studied, is finally absorbed by religion. The 'Essence' i. e. the metaphysical cause as distinguished from the scientific cause, which means the sum of antecedent conditions, must gradually be transformed into 'Personal Will' (cause, in a religious sense), in the absence of any other notion of cause. And this is perhaps the deeper reason why Persian philosophies have always ended in religion."

On this line of thought, if one accepts the Iqbālian interpretation of many classical Muslim philosophers, it would not be illogical to declare that we, Western Europeans are the real "Muslims". Iqbāl himself seemed for a moment to be very near this position when he wrote in 1930 (R 7): "The most remarkable phenomenon of modern history, . . . is the enormous rapidity with which the world of Islam is spiritually moving towards the West. There is nothing wrong in this movement, *for European culture, on its intellectual side, is only a further development of some of the most important phases of the culture of Islam.*" (Italics mine).

Besides the "discovery" of some Muslim thinkers almost ignored by historians of "Muslim philosophy" in Europe (Suhrawardī, Jīlī etc.), the most important merit of Iqbal seems to me his original

re-appreciation of the Aš'arite thought and of its dynamic germs of fruitful "philosophical" evolution along the way of a personalistic idealism. The anti-Greek, anti-classical aspect of Aš'arism seems to have fascinated Iqbāl's mind; the central point of his reconstructed philosophy of Islam is the discovery (R 70) that the Aš'arite thought "is a genuine effort to develop, on the basis of an Ultimate Will or Energy, a theory of creation which, with all its shortcomings, is far more true to the spirit of the Quran than the Aristotelian idea of a fixed universe". It is especially Aš'arism, I think, that exerted the most fruitful influence on the shaping of the modernistic philosophical system of Iqbāl, a system which, with all its contradictions, remains as one of the most outstanding achievements of Muslim modernism.

Curiously enough, whereas the ancient translators are credited with the merit of having introduced Greek thought into Muslim culture, and the later medieval interpreters from Arabic into Latin are praised as having vivified Medieval culture with a renewed injection of arabized Hellenism, the voice of this contemporary Muslim interpreter of ancient Muslim philosophy tries rather to convince us that what was more living and progressive in Islamic philosophy was its anti-Greek spirit, and that it was that spirit, combined with the experimental and practical trend of the Islamic mind, which awakened Europe from the "Aristotelian slumber". We may or may not accept this position but it is a fact that Iqbāl proposes to us a very interesting and living problem. What we however now expect from our Muslim friends are, I dare say, rather than theories demonstrating the scientificity and modernity of Muslim contribution to the culture of mankind, *facts* showing that the historical and scientific method is at home in contemporary Muslim culture. And I am sure that the now steadily increasing number of accurate Muslim scholars busy with discovering and critically editing and studying the great works of their ancestors are and will be more instrumental to a real re-birth of Muslim culture than the creators of sometimes too easily and hurriedly constructed "systems of thought".

EXISTENZIELLE PHILOSOPHIEHISTORIE?

Kritische Bemerkungen zu Karl Jaspers' Theorie der Philosophiegeschichtsschreibung

von Hermann Zeltner

Eine Philosophie, die so stark vom Bewußtsein ihrer Eigenart getragen ist wie die Existenzphilosophie, wird notwendig auch ihr Verhältnis zu der philosophischen Tradition aus ihrem eigenen Wesen heraus zu bestimmen trachten. Sie wird also eine bestimmte und für sie wesentliche Auffassung von der Geschichte der Philosophie entwickeln. Die bisherigen Äußerungen ihrer führenden Denker weisen freilich kaum mehr als erste Ansätze in dieser Richtung auf. Aber bereits in diesen Andeutungen zeigen sich deutlich die Wesensverschiedenheiten der einzelnen Richtungen, die man bei aller mit Recht behaupteten Gemeinsamkeit innerhalb der Existenzphilosophie zu unterscheiden hat. So sieht Heidegger seine Aufgabe in der Destruktion der philosophischen Überlieferung, weil nur so das eigentliche Wesen der Philosophie wiederzugewinnen sei; die Geschichte der Philosophie ist ihm eine Geschichte zunehmender Seinsvergessenheit, und es gilt darum, auf die Anfänge des Philosophierens zurückzugreifen, um den Verfall des philosophischen Fragens zu überwinden. Das ist nun freilich keineswegs eine spezifisch existenzphilosophische Perspektive, wie sich ja die Philosophie Heideggers überhaupt mit dem Terminus „Existenzphilosophie" nicht erschöpfend charakterisieren läßt[1].

---

[1] Für Heidegger, dessen philosophiehistorische Sicht eine gesonderte Behandlung verdient, vgl.: K. Schilling, *Heideggers Interpretation der Philosophiegeschichte* in *Archiv f. Rechts- u. Sozialphilosophie* 41 (1954/55) sowie: P. Fürstenau, *Heidegger*, Frankfurt 1958 (Philos. Abhandlungen Bd. 16) 101—164.

Die Schriften von Karl Jaspers werden wie folgt zitiert:

D = *Descartes und die Philosophie*, München 1937.

E = *Einführung in die Philosophie*, Zürich 1950.

N = *Nachwort (1955) zu meiner „Philosophie" (1931)* in: *Philosophie*, Bd. 1, Berlin 1955; die dortige römische Paginierung wird mit arabischen Ziffern zitiert.

R = *Verhandlungen der Schelling-Tagung in Bad Ragaz* (Studia philosophica. Vol. 14.) Basel 1954.

Sch = *Schelling*, München 1955.

Ganz anders bei Karl Jaspers. Hier finden wir in der Tat eine existenzphilosophische Betrachtungsweise der Philosophiegeschichte, und zwar nicht nur in dem Sinn, daß nun jene Momente im Denken früherer Philosophen besonders herausgekehrt werden, in denen sich material eine Berührung mit dem Begriff und der Problematik der Existenz im modernen Sinne zeigt, also etwa im Gewissensbegriff des Sokrates, in der Auffassung der menschlichen Innerlichkeit durch Pascal oder Kierkegaard, im Begriff der Echtheit bei Nietzsche. Es ist vielmehr die Frage nach der Existenz des philosophierenden Menschen, die hier in die Philosophiegeschichtsschreibung eingeführt wird. Und dies nicht nur im Sinn einer phänomenologisch-psychologischen Untersuchung: jene Frage wird gestellt und beantwortet in einer Weise, die man selbst in einem spezifischen Sinne „existenziell" nennen möchte. So gipfelte etwa der Vortrag, mit dem Jaspers den Schelling-Kongreß 1954 in Bad Ragaz eröffnete, in einem Verdikt, einer Warnung vor Schelling, nicht so sehr vor seinen hochfliegenden und dabei in die Irre gehenden Spekulationen — dergleichen schwang gewiß mit —, sondern letztlich vor der Gesamtpersönlichkeit, vor der Macht ihrer Verführung als dem eigentlich Wirksamen und Entscheidenden auch in jenen Spekulationen. Analog heißt es im Vorwort zu Jaspers' Schellingbuch: „Man muß dieses moderne, in der Wurzel schon mit dem Keim eines Verderbens angelegte, geistig geniale Philosophenleben sehen, wenn man sein Denken verstehen will" (Sch. 8). Es ist also letztlich ein existenzielles Versagen, um nicht zu sagen: Verworfensein, was sich nicht erst im Scheitern, sondern bereits in der Proklamation seiner Spekulation auswirkt. Ähnlich äußert Jaspers über Descartes: „Descartes kann auf uns wirken wie ein sich ausbleibender Mensch, der nicht darum weiß" — wie ein Mensch also, der sich selbst nicht gefunden hat, der aber — im Falle Descartes' — sich dessen nicht bewußt geworden ist; und dieser Mangel an existenzieller Reflektiertheit ist es offenbar auch, der ihn instandsetzt, ein so abseitiges und nichtsdestoweniger so

---

Ohne des Näheren darauf eingehen zu können, verweise ich auf das interessante, von Paul Arthur Schilpp in der Reihe *Philosophen des XX. Jahrhunderts* herausgegebene Werk: *Karl Jaspers*. Deutsche Ausgabe: Stuttgart 1957. Merkwürdigerweise findet sich in keinem der 24 Beiträge, welche die Philosophie von Karl Jaspers von den verschiedensten Gesichtspunkten aus behandeln, eine Erörterung des von mir behandelten Themas; auch in den Abhandlungen von Eduard Baumgarten und Walter Kaufmann wird es nur gelegentlich gestreift. Ich möchte darum meine Ausführungen auch als eine vielleicht nicht überflüssige Ergänzung dieses umfassenden Werkes betrachtet wissen.

folgenreiches Denken zu entfalten. Vielleicht noch bezeichnender sind dafür die folgenden mehr existenz-psychologischen Betrachtungen: „Man kann fragen, was das sei, das zu ihm hinzieht: vielleicht etwas, das sich von der Welt (und in sich von der eigenen Möglichkeit) unmerklich isolieren möchte im Gewande rationaler Allgemeingültigkeit; etwas, das nach der falschen Unabhängigkeit im leeren Verstande darum greift, weil ihm eine existenzielle Unabhängigkeit verlorenging; etwas, das aus dem Grunde einer polemischen Haltung lebt, und das voll verborgener Ressentiments ist" (D. 93, 94). Auch in dem Nietzschebuch finden wir Ansätze zu Analysen solcher Art (vgl. etwa S. 373f., 377f.).

Dergleichen Äußerungen stammen, so scheint es, aus der Schule eben desselben Nietzsche: es ist die von Nietzsche entwickelte Methode der psychologischen Verdächtigung, die hier praktiziert wird. Was zum Nachdenken zwingt, ist nur, daß dieses Vorgehen hier nicht ebenso motiviert ist. Ganz gewiß dürfen wir nämlich nicht die Absicht dahinter vermuten, den philosophischen Gegner mit einer eleganten, aber im allgemeinen ziemlich sorglosen Polemik um seinen Kredit zu bringen; es handelt sich auch nicht um den (bei Nietzsche in seiner Relevanz stets offenbleibenden) Versuch, den Dingen einmal von einer anderen, überraschenden Seite beizukommen. Jaspers schreibt keine Aphorismen, Reflexionen der erwähnten Art haben bei ihm ihren Platz in einer wohl ausgewogenen Gesamtdarstellung. Es sind aber insbesondere keine emotionalen Entgleisungen. Jaspers weiß, was er tut und warum er es tut, wenn er seine durch Argumentationen systematischer Art weitläufig unterbauten Betrachtungen schließlich ausmünden läßt in eine derart persönliche Stellungnahme, ein existenzielles Verdikt. Es soll daher zunächst versucht werden, das Befremdliche, ja Ärgerliche solcher Stellungnahmen dadurch zu klären, daß wir sie als Konsequenz des Jaspersschen Ansatzes verstehen, um dann nach dem Recht oder Unrecht dieser Betrachtungsweise zu fragen.

Was haben derlei Verdikte, so möchte man zunächst fragen, mit historischer Forschung zu tun? Ist es nicht gegen alle historische Gerechtigkeit, wenn es etwa von Descartes heißt: „Er kam nie darauf, in der Radikalität des Absehen-Könnens auch noch von der Auffassung der Gewißheit abzusehen, der er sich und seine Leser anvertraut und unterwirft. ... Seine Klarheit war im existenziellen Grunde noch unklar in sich selbst" (D. 84). Kann ein Denker des 17. Jh. existenziell daran schuld sein, daß er nicht auf die typisch moderne, erst im Nihilismus sich eröffnende Position

des Zweifels kam? Eine solche Argumentation mag zu verstehen sein wie immer — aus einer philosophiegeschichtlichen Sicht scheint sie jedenfalls nicht zu rechtfertigen! Und doch behauptet Jaspers, daß die Philosophiegeschichte für das gegenwärtige Philosophieren überhaupt und für sein eigenes im besonderen von fundamentaler Bedeutung sei. Das bekräftigen insbesondere seine autobiographischen Äußerungen: einzig auf dem Weg über die Beschäftigung mit der Geschichte der Philosophie, genauer: mit der großen philosophischen Tradition bekennt er sich zu seinem Begriff von Philosophie, ja zu seinen philosophischen Grundeinsichten und Grundbegriffen gekommen zu sein. Nicht die Professorenphilosophie, der er in seiner akademischen Umwelt begegnete, sondern die großen Philosophen der Vergangenheit — allen voran Plato, Spinoza und Kant — ließen ihn erfahren, was Philosophie sei. Husserls berühmten Logos-Aufsatz hat er mit Widerwillen gelesen: die Philosophie, die *ihm* wesentlich war und die er aus der Berührung mit der großen geschichtlichen Philosophie kannte, schien ihm hier geradezu verleugnet: „Durch den Anspruch strenger Wissenschaft hörte alles auf, was Philosophie im hohen Sinne dieses Wortes heißen darf" (N. 17). Aber nicht nur seinen Begriff von Philosophie verdankt er der Geschichte: durch die Beschäftigung mit den Großen der Vergangenheit sieht er sich, sein eigenes Philosophieren auch erst vor seine eigentliche Aufgabe gestellt: „Das Verstehen des gemeinten Sinnes in den Äußerungen der großen Philosophen erfordert das Verständnis der Sache, von der sie reden". Dieser Forderung aber läßt sich letztlich nur genügen durch „die Entwicklung von Sinnmöglichkeiten, die vom Autor nicht geradezu ausgesprochen sind" (N. 27). Es galt darum, „Denkmittel zu entwickeln, um die große Philosophie zu verstehen und anzueignen", und um dieser Aufgabe willen schreibt er sein systematisches Hauptwerk, die „Philosophie". Es sollte „einen sinnvollen Umgang mit den Lehren ermöglichen, die in so großartiger Gestalt historisch vorliegen" (N. 19).

Welcher Art sind diese „Denkmittel?" Es wäre ein Irrtum, wollte man dahinter so etwas wie bestimmte Denktechniken vermuten, wie sie die Philosophie der Vergangenheit etwa als Dialektik entwickelt hat, oder auch Denkformen im Sinne von Hans Leisegang. Jaspers bezeichnet das, worauf es ihm anzukommen scheint, vielmehr als die Gewinnung einer Haltung, der Haltung des philosophierenden Denkers (ebda.). Wir werden sehen, was darunter zu verstehen ist.

Aus dieser Aufgabenstellung ergibt sich sogleich auch die Methode, mit der philosophisch an die Philosophiegeschichte heranzugehen ist. Zunächst negativ: wir haben zu sichten zwischen dem Wichtigen und dem Unwichtigen in der philosophischen Überlieferung. Ein großer Teil der philosophischen Literatur fällt „als wesenlos fort, weil in ihr nur rein intellektuell ins Endlose und Beliebige gearbeitet wird, während der andere Teil, aus dem Wirklichkeit und Wahrheit spricht, um so mehr aufleuchtet". Es gibt eine philosophische und eine unphilosophische, weil „nur" wissenschaftliche Beschäftigung mit der Philosophiegeschichte, und diese letztere ist rein historisch orientiert, sie betreibt im wesentlichen Geistesgeschichte, Ideengeschichte, Wissenschaftsgeschichte. Unphilosophisch ist aber insbesondere die Beschäftigung mit den bloßen Doktrinen, den „Leitfäden gegenständlicher Ordnung". Diese sind zwar unentbehrlich für das Verständnis einer Philosophie, gleichsam ihr Knochengerüste, und man muß deshalb die Sprache, die Denkfiguren der Philosophie lernen und bedarf dazu der Mühe des Verstandes: aber das Philosophieren beginnt erst jenseits davon, die Kraft, das Leben der Philosophie liegt nicht in dem in diesen Doktrinen verfestigten Gedanken, nicht in Bild, Gestalt und Denkfigur, sondern in der Ermöglichung der Erfüllung durch Existenz (N. 31 f.). Und analog ist das, was uns an einer großen Philosophie der Vergangenheit angeht, nicht die logische Sauberkeit ihrer Doktrinen, sondern der ihr immanente Sinn, genauer: der existenzielle Wille, der sich darin mitteilt.

Aber es genügt nun auch nicht, diesen Willen nur so zur Kenntnis zu nehmen, und dies ist auch der eigentliche Grund, weshalb die Philosophie sich nicht mit einer historischen Erfassung ihrer eigenen Vergangenheit, einem Bericht über das früher einmal Gedachte zufrieden geben kann. Die Aufgabe der Philosophiegeschichtsschreibung ist vielmehr die Vergegenwärtigung der vergangenen Philosophie, des je Einmaligen, nicht identisch Wiederholbaren, das in ihr lebendig ist, „als ob wir alle Zeitgenossen im Menschsein dieses Augenblicks einiger Jahrtausende wären" (N. 27).

In welchem Sinne jedoch kann demnach überhaupt noch von Geschichte der Philosophie die Rede sein? Wir erfahren: Philosophie ist immer die eine und selbe, die uralte, ewige Philosophie, sie ist, so könnte man geradezu sagen, prinzipiell und ihrem Wesen nach philosophia perennis (vgl. N. 17). Was wechselt, sind ihre Erscheinungsweisen, und diese allerdings sind je geschichtlich. Sie sind aber zugleich einmalig und in dieser Einmaligkeit unersetzlich

an Kraft bewegender Einsicht und darum auch nicht historisch relativierbar (N. 27). Daraus folgt: es ist widersinnig, Philosophien zu subalternisieren als Schritte auf einem Wege, als Vorstufen, die erst in anderen Erfüllung finden. Es sind wohl bestimmte „Gestaltenfolgen" zu bemerken, etwa der Weg von Sokrates zu Plato und Aristoteles oder die Aufeinanderfolge der idealistischen Denker von Kant bis Hegel. Aber es wäre ein Irrtum, zu meinen, „der je spätere habe die Wahrheit des früheren bewahrt und übertroffen". Jede derartige Konstruktion von Systemfolgen, etwa auf Hegel hin (wie dieser selbst sie unternommen hat), vergewaltigt die Tatsachen; keine fällt mit der historischen Gegebenheit zusammen, jede läßt aus, was einzelnen Denkern gerade das Wesentliche ist, insbesondere das, was dem Denken des späteren (etwa Hegels) selbst gefährlich, ja tödlich werden müßte (E. 132).

Es gibt darum, wenn wir die Philosophie der großen Denker philosophisch verstehen, streng genommen keine Entwicklung. Jede Philosophie lebt in sich vollendet, eigenständig, ohne Bezug auf eine vermeintliche einheitliche geschichtlich umfassende Wahrheit. Und ebensowenig gibt es einen eigentlichen Fortschritt in der Geschichte der Philosophie: „Man findet in der Geschichte der Philosophie keinen Fortschritt ihrer Substanz". Fortschritt bemerken wir in der Philosophie höchstens als Fortschritt in den Wissenschaften, und es ist allerdings nicht zu leugnen, daß auch die Philosophie selbst dadurch grundsätzlich heller zu werden vermag; Fortschritt in der Philosophie gibt es weiter durch die Entfaltung ihrer rationalen Strukturen, der Kategorien, der Bewußtheit ihrer Methoden, und schließlich läßt sich vielleicht auch von einem Fortschritt in der möglichen Reinheit reden, mit der die Idee der Philosophie sich verwirklicht — aber das ist schon fraglich, und außerdem kommt es auf dies alles höchstens in zweiter Linie an. Der wesentliche Inhalt der Philosophie ist *ewig*, und das heißt: er ist nicht „ein durch Entdeckungen und Beweise im Fortschritt durch die Zeiten wachsendes Erkanntsein" (N. 27).

Eher als von Fortschritt könnte man in der Philosophie von Verfall reden: wie wir uns heute an den großen Zeugen der Vergangenheit das Richtmaß für unsere eigene Philosophie holen müssen, so gilt prinzipiell: das Größte in der Philosophie ist „heute wie es scheint, auch nur als Niveau unerreichbar, nur noch in der Vergangenheit sichtbar" (N. 27).

Wo aber nicht von Fortschritt, ja nicht einmal von Entwicklung gesprochen werden kann, da scheint es auch keine erfaßbare histo-

rische Einheit zu geben. Und so stellt Jaspers selbst fest: die Einheit der Philosophiegeschichte ist kein greifbarer historischer Tatbestand, sondern eine Idee (E. 131). An die Stelle von Entwicklung und Fortschritt hat darum bei der philosophischen Auffassung der Philosophiegeschichte ein anderes, ein geradezu antihistorisches Prinzip zu treten: wir haben zu unterscheiden zwischen philosophischen Zeitaltern und Philosophen nach der Höhe ihres philosophischen Ranges. Es gibt schöpferische Zeitalter, es gibt Zeitalter, in denen eine Welt geistigen Austausches sich konstituiert, die für eine Weile Bestand behält, in die hinein dann der einzelne Denker sein Wort spricht, Zeitalter des lebendigen Miteinanderseins im ursprünglichen Denken. Dann wieder gibt es Zeitalter, wo die Philosophie zwar als Bildungsphänomen fortdauert, aber ohne jene Ursprünglichkeit der großen Zeitalter, und endlich andere, wo sie fast zu verschwinden scheint. Aber es gilt zu beachten: Philosophie ist weniger als andere Phänomene der Geistesgeschichte gebunden an den Charakter eines Zeitalters: mitten in einer Zeit geistigen Verfalls kann ein großer Philosoph existieren und sich verwirklichen, wie etwa Plotin im 3. Jh. (E. 132ff.).

Von besonderer Bedeutung sind die großen Aufklärungszeiten, die Zeitalter der kräftigsten und bewußtesten Anstrengungen, aus dem Stand der „selbstverschuldeten Unmündigkeit" herauszutreten, aus dem Dunkel ins Helle zu streben. Die Gipfel der beiden größten Epochen dieser Art sind Plato und Kant.

Das Prinzip einer Rangordnung wird aber nun bedeutungsvoll vor allem für die Unterscheidung der einzelnen Denker: „Die Philosophiegeschichte ist kein nivelliertes Feld zahlloser gleichberechtigter Werke und Denker. Es gibt Sinnzusammenhänge, die nur von wenigen erreicht werden. Vor allem gibt es Höhepunkte, Sonnen im Heer der Sterne" (E. 134). Andererseits läßt sich auch nicht eine einzige, für alle geltende endgültige Rangordnung behaupten. Und zwar aus einem prinzipiellen Grund: den Rang bestimmen jeweils wir selbst aus der Perspektive unseres Philosophierens und es gibt darum verschiedene Maßstäbe. Auch aus Gründen, die in der Sache selbst liegen, muß man mit verschiedenen Maßstäben arbeiten: so hat etwa Nietzsche den Rang des spekulativen Philosophierens nur in Ansätzen erreicht; aber es ist ein eigener Rang, ein neues Philosophieren in ihm, und unter dem Gesichtspunkt einer existenziellen, erweckenden Philosophie gehört er zu den Denkern allerhöchsten Ranges — nur Sokrates, Kant und Kierkegaard können hier neben ihm bestehen; während seiner

erregenden Kraft wiederum die Gabe fehlt, den Leser zu belehren und zu bilden, wie das Hegel im reichsten Maße vermag.

Damit scheint aber nun endgültig jedes eigentlich historische Verständnis der Philosophiegeschichte unmöglich. Gleichwohl läßt sich eine bestimmte philosophiehistorische Perspektive bei Jaspers nicht verkennen. Sie ist am deutlichsten erkennbar in seiner Sicht der neuzeitlichen Philosophie und der gegenwärtigen Situation; sie steht aber zugleich im engsten Zusammenhang mit seiner Auffassung der Philosophiegeschichte im ganzen. In ihren Grundlinien ist sie etwa folgendermaßen zu charakterisieren: Bis ins 17. Jh. und länger stand alles Denken im Abendland unter der Führung einer großen Tradition, welche vor allem durch die Antike, die Bibel und Augustin bestimmt ist. Seit dem 18. Jh. schwindet diese Tradition als wirksame Kraft, und an ihre Stelle tritt ein gelehrtes Wissen von der Philosophiegeschichte. Das Vergessen der tausendjährigen Grundlagen steigert sich noch in der Folgezeit. Hand in Hand damit kommt seit der Mitte des 19. Jh. das Bewußtsein des Endes herauf. Kierkegaard und Nietzsche (und des weiteren Karl Marx) werden für diese Zeit die epochalen Philosophen. Sie sind Gestalten eines Typus, wie er früher nicht existierte, und sie sind als solche offenbar zugeordnet der Krise dieses Zeitalters. Für sie prägt Jaspers, darin einen Ausdruck Kierkegaards aufnehmend, den Terminus der Ausnahme. In dieser Situation und durch diese Denker wird ein Denken im Äußersten möglich, ein Denken, das alles in Frage stellt, um zum tiefsten Ursprung zu gelangen und den Blick in die Existenz, das Unbedingte, die absolute Gegenwärtigkeit frei zu bekommen und so die Philosophie wieder anzuknüpfen an den verlorenen Ursprung (E. 130).

Damit jedoch wir, die wir *nicht* Ausnahme sind, dieses Denken Kierkegaards und Nietzsches nachvollziehen können, bedarf es eines wesentlichen Schrittes — und in dieser Forderung faßt sich der historische Augenblick des gegenwärtigen Philosophierens zusammen: es bedarf der Selbstunterscheidung der Philosophie von der Wissenschaft. Durch diese Unterscheidung zu neuer Klarheit getrieben, „sucht heute die ewige Wahrheit des Philosophierens eine neue Weise ihres Erscheinens“, und darum ist es nunmehr endgültig unmöglich, noch weiter im herkömmlichen Sinne von Fortschritt zu reden. Aber die Konsequenzen dieses Schrittes reichen noch weiter, und hier kommt zur Sprache, was Jaspers als das eigentliche Geschehen der Philosophiegeschichte begreift, hier finden wir darum auch die systematische Rechtfertigung für jene

existenzielle Beurteilung der einzelnen Philosophen, von der wir ausgingen. Jaspers spricht von diesen Dingen nur in vorsichtigen Andeutungen, aber wir müssen versuchen, gerade hier die Basis für eine Diskussion mit ihm zu finden.

Seine Argumentation ist folgende: wenn wir von philosophischer Wahrheit reden, so sind wir nicht mehr in einem Raum, wo nur sachliche Argumente nach ihrer Richtigkeit gegeneinander abgewogen werden, sondern „in dem Raum der Mächte, den wir nicht übersehen, wo Wahrheit mit Wahrheit sich berührt" (R. 42f.). Gewiß: auch in der Philosophie sind Richtigkeiten das Material der Mitteilung, und dieses Material muß in der Diskussion als brüchig erkannt oder als richtig bestätigt werden. Aber philosophisch relevant wird die Diskussion erst an den Grenzen, da, wo jene Mächte sich kundtun. Sie lassen sich selbst niemals direkt sehen, aber sie sind das, was in der philosophischen Begegnung das eigentlich Wirksame ist. Hier liegt der eigentliche Unterschied zwischen Philosophie und Wissenschaft, und die darauf begründete Selbstunterscheidung der Philosophie von der Wissenschaft ist darum so wichtig, weil wir erst durch sie den Blick für das eigentliche Geschehen innerhalb der Philosophie freibekommen. Denn in diesem Gegeneinander der Mächte gibt es Wahrheitsmächte und zerstörende Mächte, und die wesentliche Aufgabe der philosophischen Diskussion, insbesondere unserer Diskussion mit den Denkern der Vergangenheit, die Aufgabe der philosophischen Philosophiegeschichtsschreibung, ist eine Unterscheidung dieser Geister. Sie hat zu fragen: „Ist dieses Denken aus der Wahrheit oder ist es Zauberei? Was für eine Macht oder was für Mächte drängen darin zur Geltung?" Freilich kann die Unterscheidung nie endgültig gelingen, denn niemand erkennt diese letzten Unterschiede in einem endgültigen Allgemeinwissen.

Jene ursprünglichen Mächte, um die es eigentlich geht, sind aber nun gleichsam inkarniert sowohl im Tun des Denkenden wie in den Inhalten seines Gedachten, und es genügt deshalb nicht, sich sachlich mit den philosophischen Lehrmeinungen anderer auseinanderzusetzen. Wir haben vielmehr dieses Allgemeine, die eigentliche Substanz des Geschehens, die Wahrheit im eigentlichen Sinn zu suchen in dem Allerpersönlichsten. Es muß also — anders als es die bisherige Philosophiegeschichtsschreibung tat — in die Betrachtung einer Philosophie der lebendige Mensch selbst in seiner Faktizität mit hineingenommen werden, und philosophische Polemik ist darum nicht die Auseinandersetzung mit einer Denk-

leistung, sondern Aneignung, Achtung und Ehrung einer Persönlichkeit: Nur im Blick auf die philosophierende Existenz eines Denkers kann ich entscheiden — und ich kann es darum in verbindlicher Weise auch stets nur für mich selbst entscheiden — ob sein Denken von existenziellem Gehalt, ob es wahr oder ob es Zauberei ist. Dies und nichts anderes ist aber für Jaspers das eigentliche Thema einer philosophischen Philosophiegeschichtsschreibung.

Fassen wir die entscheidenden Punkte kurz zusammen, auf die es bei einer Diskussion dieser Auffassung von Wesen und Aufgabe der Philosophiegeschichte ankommt:

1. Die geistige Auseinandersetzung im Raum der Philosophie ist letztlich eine Auseinandersetzung zwischen den Mächten, und darum denkt jede Philosophie ethisch, wobei ethisch heißt: „für das stehen, was in jenem Raum der Mächte der Kampf zwischen dem Guten und dem Bösen ist . . . Es gibt keine Weise, diesen Kampf zwischen dem Guten und dem Bösen zu umgehen, und alle Philosophie steht darin“ (R. 48).

2. Ich habe darum den philosophischen Gegner nicht nur wissenschaftlich ad absurdum zu führen, ich muß die philosophische Existenz, die Persönlichkeit des Philosophen in die Auseinandersetzung mit einbeziehen und auf Grund einer ethisch-existenziellen Entscheidung über sie aussagen.

3. Diese Entscheidung ist in ihrer Berechtigung nicht wissenschaftlich eindeutig zu belegen und nachzuprüfen; andererseits aber ist das existenzielle Verdikt über einen Philosophen nicht nur eine legitime Form der Auseinandersetzung, sondern in bestimmten Fällen sogar eine unumgängliche Notwendigkeit.

Diese letzte These ist es vor allem, mit der Jaspers über die Gepflogenheiten bisheriger Philosophiegeschichtsschreibung hinausgeht, mit der er aber auch besonders zum Widerspruch herausfordert. Ihre Diskussion muß jedoch notwendig die beiden ersten Thesen mit einbeziehen, aus denen sie sich herleitet. Das soll hier in Kürze versucht werden. Zuvor eine methodische Bemerkung: die folgenden Einwendungen beschränken sich im wesentlichen auf eine Diskussion eben dieser Thesen, also von Denkergebnissen, und es erschiene mir eine seltsame Zumutung, die Auseinandersetzung auf die Persönlichkeit ihres Autors ausdehnen zu sollen, für die ich nicht weniger Achtung und Verehrung zu empfinden meine, wenn ich ihre Thesen in Frage stelle. Damit habe ich mich freilich bereits in Widerspruch zu Jaspers selbst gesetzt. Denn zweifellos ist eine Theorie der Philosophiegeschichtsschreibung eine philo-

sophische Theorie; entweder also begegne ich dieser Theorie unangemessen, oder aber seine Auffassung vom Wesen einer solchen Theorie und also vom Wesen dessen, was uns in der Philosophiegeschichte begegnet, ist zwar nicht philosophisch unwahr in seinem Sinn, wohl aber in einem schlichteren Sinne falsch und darum unannehmbar.

Ich beginne also mit einer Diskussion der Ausgangsthese, wonach philosophische Auseinandersetzung ein Kampf ist in einem für uns nicht übersehbaren Raum von Mächten. Ich beschränke mich jedoch zunächst auf eine Art „Entmythologisierung" dieser These und führe ihre Erörterung erst zu Ende, nachdem auch die anderen beiden Thesen in die Auseinandersetzung einbezogen sind. Gewiß: die Geschichte der Philosophie ist eine gewaltiger Vorgang, ein geistiges Ringen in den größten Dimensionen, ein Geschehen, das seinem Charakter nach etwas völlig anderes darstellt als die Geschichte jeder anderen Wissenschaft — auch der Begriff der Geistesgeschichte reicht dafür nicht aus, wenn wir ihn nicht in seinem ursprünglichen (schelling-hegelschen) Sinne nehmen. Und die Wirkungen, welche dieses Geschehen im Gefolge hat — Wirkungen weltanschaulicher, religiöser, wissenschaftlicher Art — sind ungeheuer. Gewiß auch übernimmt jeder, der hier mithandelt und mitwirkt, eine gewaltige Verantwortung; sie läßt sich ganz schlicht durch die Alternative bezeichnen, ob er nach bestem Wissen und Gewissen der Wahrheit gefolgt ist oder ob es ihm mehr darum zu tun war, einen geistreichen Einfall und damit sich selbst zur Geltung zu bringen. Auch wird niemand, der — sei es auch nur als Zuschauer — an diesem Geschehen teilnimmt, bestreiten wollen, daß von philosophischen Denkstrukturen und Anschauungsweisen eine Verführung ausgehen kann. Diese Macht der Verführung eignet insbesondere den scheinbaren logischen Zwangsläufigkeiten, den gedanklichen oder emotionalen Assoziationen einfacher ebenso wie allersublimster Art — der eigentümliche dialektische Mechanismus des marxistischen Denkens ist dafür das beliebteste, aber vielleicht gar nicht einmal das uns nächstliegende Beispiel. Aber sollen, ja dürfen wir dafür „die Mächte" ins Spiel bringen? Und sollte die Philosophie allein sich der zweifelhaften Auszeichnung zu erfreuen haben, daß sie verführen kann? Vermag nicht auch die Medizin zu verführen, wenn sie dem Menschen etwa die Möglichkeiten der Sterilisation, der Schocktherapie an die Hand gibt, sind nicht auch bestimmte medizinische Theorien ganz unmittelbar eine Verführung für das Denken, und zwar nicht nur für das Denken der Medizin?

Und ist nicht in dem allen das, was verführt, letztlich ein und dasselbe: der Machtwille, das Prometheische im Menschen selbst, sein Wunsch, über den Mitmenschen, über die Kreatur, über die Natur, über das Sein zu herrschen, und zwar gewiß auch dadurch, daß er es durchschaut — philosophisch durchschaut? Zweifellos liegt etwas Prometheisches dieser Art in einer Philosophie wie der Hegels. Aber im ganzen ist die Philosophie doch wohl eher dazu angetan, die nicht primär in ihr, sondern in der menschlichen Natur liegende Macht der Verführung zu bannen durch den Appell an die Vernunft, an den Gehorsam gegenüber dem Sein, vor allem aber an die Verantwortlichkeit des Menschen. Gerade der unphilosophische Mensch ist es doch, der dem Machtrausch, auch etwa dem Machtrausch der Technik, am ersten verfällt.

Von existenziellen Entscheidungen werden wir also mit gutem Sinn dann sprechen, wenn unser Gewissen angesprochen ist. Aber ist es jedesmal eine existenzielle Entscheidung, wenn wir philosophisch in Irrtum und Verblendung fallen? Können wir Descartes existenziell, ethisch dafür verantwortlich machen, daß er in seinem Zweifelsversuch nicht radikal genug gewesen ist? Hier scheint doch etwas Entscheidendes übersehen — wir haben es bereits eingangs angedeutet: die Situationsbedingtheit des philosophierenden Subjekts, die, indem sie ihm bestimmte Möglichkeiten eröffnet, zugleich andere von vorneherein abschneidet. Resultiert aber dieses Übersehen nicht vielleicht aus dem noch zu diskutierenden Vorurteil von der Einzigkeit und Überzeitlichkeit der Philosophie?

Eine weitere wesentliche Frage betrifft die Erkennbarkeit solcher existenziellen Tatbestände. Wie läßt sich etwa jene eben erwähnte „Verfehlung“ Descartes' als Verfehlung überhaupt erkennen? Doch nur durch eine Argumentation über die ihm und mir gemeinsame Sache, eine Argumentation also, in der nicht einfach Glaubensaussage gegen Glaubensaussage steht, sondern die sich vollzieht im Aufweis und in der Unterscheidung von richtig und falsch.

Und weiter: von ethischer Verantwortlichkeit ließe sich sprechen, wenn etwa Schelling, durch maßlose Selbsteinschätzung verführt, sich der Verantwortung des Denkens entzogen haben sollte. Aber wie komme ich dem auf die Spur? Doch wiederum nur, indem ich selbst verantwortlich seine Aussagen auf ihre Richtigkeit (im logischen, im metaphysischen Sinn) überprüfe, nicht aber indem ich ihn selbst einem existenziellen Examen unterziehe.

Mit diesen Einwendungen ist nun zugleich der Begriff der Philosophie zur Diskussion gestellt. Positiv gesagt: es sind eben doch

bestimmte Sachfragen, welche die Philosophie zu beantworten hat, Fragen, die im allgemeinen keine andere Wissenschaft sich stellt. Die hier anhängigen Überschneidungen sind bekanntlich selbst ein altes und wesentliches philosophisches Problem; aber die Geschichte der Philosophie hat hier schon mancherlei Klärung gebracht, vor allem in dem Sinn, daß sich immer weitere Fragenbereiche der unmittelbaren Botmäßigkeit der Philosophie entzogen haben. Jedoch die Selbstunterscheidung der Philosophie von der Wissenschaft ändert nichts daran, daß die Fragen nach dem Sein, nach der Erkenntnis, nach dem Wesen der Wahrheit, nach dem Guten — um nur einige klassische Themen zu nennen — gerade wissenschaftlich von keiner anderen Seite her eine Antwort zu erwarten haben. Philosophie ist Wissenschaft auch darin, daß sie eigentümliche Methoden kennt: die Methode der Dialektik, die Methode der Vernunftkritik, und daß diese Methoden wechseln, ist kein Beweis gegen die Wissenschaftlichkeit der Philosophie: auch andere Wissenschaften variieren in ihren Methoden. Und gerade die Methoden stellen wiederum in der Geschichte der Philosophie als Wissenschaft eine große Kontinuität her, die Jaspers freilich als das Wesen der Philosophie nicht angehend beiseiteschiebt.

Aber die Kontinuität der Philosophie besteht — noch über das nach Jaspers allein in Betracht kommende Gipfelgespräch der großen philosophischen Existenzen hinaus — eben auch in einer echten Tradition sachlicher Einsichten. Freilich ist diese Tradition nicht leicht zu übernehmen und weiterzuführen, und es kommt darum entscheidend darauf an, daß wir aufgreifen und weiterdenken, was die Philosophen der Vergangenheit wirklich gesehen haben; wir haben ihre Einsichten in ihrer geschichtlichen Bedingtheit zu begreifen, nicht um sie zu relativieren, sondern um sie von dieser Bedingtheit zunehmend zu befreien und sie so auf echte und legitime Weise zu wiederholen — wobei nicht zu übersehen ist, daß diese Bedingtheit sowohl Enge wie Freiheit zu bestimmten, uns heute vielleicht verschlossenen Möglichkeiten bedeuten kann. Es ist aber doch wohl unbestreitbar, daß wir diese sachlichen Einsichten in weitem Umfang heute wirklich nachvollziehen können; nur weil und sofern wir das können, hat ja die Beschäftigung mit der Philosophie der Vergangenheit unmittelbare Bedeutung. Aus diesem Nachvollzug ergibt sich dann auch jene Gleichzeitigkeit, die wir in unserem Umgang mit der Philosophie der Vergangenheit erreichen müssen und die selbstverständlich die wesentlichste Forderung einer philosophisch betriebenen Philosophiegeschichte sein

muß. Ist diese Gleichzeitigkeit aber durch ein existenzielles Überspringen des Grabens zwischen Gegenwart und Vergangenheit herzustellen? Wir werden dabei doch wohl nie ans Ziel kommen, ohne sowohl die historische Distanz wie die sachliche Kontinuität ins Auge zu fassen, die uns mit der Vergangenheit verbindet. Mehr noch als andere Wissenschaften scheint dabei die Philosophie von der Gefahr der Trivialisierung echter Einsichten bedroht — obwohl es wahrscheinlich auch außerhalb der Philosophie ein Vergessen früher errungener Erkenntnisse gibt.

Es ist also eine wesentliche Frage jeder philosophiegeschichtlichen Betrachtungsweise, ob wir wie Jaspers die Philosophie verstehen als die eine ewige Philosophie, oder ob wir sie in ihrer wesentlichen Geschichtlichkeit verstehen — als eine menschliche Mög-lichkeit also, die keine Möglichkeit vor aller Wirklichkeit ist, die wir vielmehr als möglich erst einsehen können, nachdem sie wirklich geworden ist. Man sollte darum wohl besser nicht von Erscheinungsweisen der einen ewigen Philosophie sprechen, sondern die geschichtlichen Philosophien als Faktizitäten, d.h. in ihrem Tatcharakter, als Taten des Geistes respektieren. Solche Differenzen der Betrachtungsweise haben dann selbstverständlich auch ihre Folgen für die Auffassung von der Wahrheit, ihrer Gültigkeit und andererseits ihrer Geschichtlichkeit. Das kann hier nicht weiter verfolgt werden.

Die bisherigen Einwendungen bewegen sich in einem Feld, wo Richtigkeit und Unrichtigkeit in Frage stehen. Ihr eigentliches Gewicht erhalten sie jedoch erst, wenn wir nun nochmals zu der Ausgangsthese von Karl Jaspers zurückkehren, in der vom Kampf der Mächte die Rede war. Nicht unmittelbar die Richtigkeit dieser These war zu bestreiten, wohl aber ihre Anwendbarkeit auf die Geschichte der Philosophie, insonderheit ihre Übertragbarkeit auf die Persönlichkeit des einzelnen Philosophen. Es ist — sicher auch im Sinne von Karl Jaspers — eine Vermessenheit, wenn der Philosoph sich im Sinne Hegels als Sachwalter des Absoluten betrachtet. Ebensowenig jedoch dürfen wir ihn, und sei er der größte Denker, ansprechen als Repräsentanten irgendwelcher Mächte. Sub specie aeterni — und eine derartige Perspektive ist es doch, die bei einer solchen Betrachtungsweise in Frage steht — kann es sich vielmehr immer nur handeln um die je persönliche Verantwortung des Einzelnen vor Gott — die sich im Falle des Philosophen unmittelbar deckt mit seiner Verantwortung für die Wahrheit oder Unwahrheit seiner Lehre. Ob aber der einzelne Philosoph von Gott angenommen oder verworfen ist, das ist ein für den Mitmenschen, auch für den

philosophierenden Mitmenschen unergründliches Geheimnis. Aus dieser Sicht der Dinge verbietet sich darum schlechterdings jedes existenzielle Verdikt, mag es auch nur hypothetisch und nur als Ausdruck einer persönlichen, existenziellen Gewißheit gemeint sein. Jedes Überschreiten der Grenze, die unserem Urteilen damit gezogen ist, verrät sich schon durch die eigentümliche Humorlosigkeit, die nun einmal allen unseren als endgültig gemeinten Urteilen über Mitmenschen anhaftet. Vielleicht war es — neben aller sonst etwa vorliegenden Beschränktheit[2] — das Wissen um diese Grenze, was die Philosophiehistorie bisher bestimmt hat, sich, verglichen mit der existenziellen Betrachtungsweise, auf eine charakteristische Weise zu bescheiden.

Nachwort

Dieser Aufsatz ist der leicht überarbeitete Text eines Vortrages, den ich 1956 in Köln bei der Tagung des Engeren Kreises der Allgemeinen Gesellschaft für Philosophie gehalten habe. Ich habe ihn anschließend dem Herausgeber dieser Zeitschrift, die sich damals noch im Stadium der Planung befand, zur Veröffentlichung zur Verfügung gestellt, und ich freue mich, ihn nunmehr hier vorlegen zu können, in der Überzeugung, daß man sich gerade als Philosophiehistoriker mit den darin diskutierten Thesen von Karl Jaspers ernsthaft auseinanderzusetzen hat.

Inzwischen hat Jaspers 1957 den ersten Band seiner *Großen Philosophen* herausgegeben, der in der Einleitung teilweise dieselben, von mir damals aus verschiedenen Schriften des Autors zusammengetragenen Grundgedanken entwickelt, dabei aber gerade diejenigen Prinzipien mehr am Rande berührt, welche mir jedenfalls für seine früheren philosophiegeschichtlich relevanten Veröffentlichungen besonders charakteristisch, aber auch besonders der Diskussion bedürftig erschienen. Ich habe deshalb auf eine grundlegende Umarbeitung meines Vortrages verzichtet, werde aber gerne von der mir durch den Herausgeber eröffneten Möglichkeit Gebrauch machen, die Diskussion mit Karl Jaspers in einer Besprechung der *Großen Philosophen* weiterzuführen.

---

[2] Selbstverständlich gibt es in der Philosophiegeschichtsschreibung auch der herkömmlichen Observanz wesentliche Rangunterschiede auch philosophischer Art, zumal wenn man, wie es die Sache verlangt, die philosophie-historischen Äußerungen epochaler Denker wie Hegel oder Schelling mit einbezieht; aber auch die Polemik Kierkegaards oder Nietzsches und schließlich Schopenhauers gehören hierher. Jedoch hat keiner von ihnen, nicht einmal Kierkegaard und Nietzsche, sich zu einem existenziellen Verdikt verstanden.

ZU PLATON, *POLITEIA* 461 a5—b2

von Karl Bormann

Der von Burnet edierte Text lautet: ... ὡς παῖδα φιτύοντος τῇ πόλει, ὅς, ἂν λάθῃ, γεννήσεται οὐχ ὑπὸ θυσιῶν οὐδ' ὑπὸ εὐχῶν φύς, ἃς ... ἀλλ' ὑπὸ σκότου μετὰ δεινῆς ἀκρατείας γεγονώς.

Übersetzt werden diese Worte etwa wie folgt: „Denn er pflanzt in der Stadt ein Kind, das, wenn die Sache verborgen bleibt, zur Welt kommt, ohne daß es unter Opfern und Gebeten erzeugt worden ist, die ... sondern das im Finstern in frevelhafter Unenthaltsamkeit gezeugt worden ist" (Übersetzung von R. Rufener, Zürich 1950, andere übersetzen ähnlich). Bei dieser Übertragung muß γεννήσεται mediales Futur in passiver Bedeutung sein. Dieser Gebrauch des medialen Futurs kommt zwar nicht selten vor, doch scheint er an dieser Stelle Unbehagen zu bereiten: Chambry nimmt die Lesart von D^2 γενήσεται nach dem Vorbild älterer Ausgaben wieder in den Text auf und verweist γεννήσεται in den Variantenapparat. Das spricht freilich nicht gegen den Burnetschen Text und die herkömmliche Übersetzung der Stelle. Bedenken wir aber, daß γίγνεσθαι μετά τινος heißt: auf jemandes Seite sein (oder treten), sich jemandem anschließen, es mit jemand halten, so erheben sich schwere Bedenken gegen die Übersetzung: „... das im Finstern in frevelhafter Unenthaltsamkeit gezeugt worden ist." Man erwartet statt dessen: „... das im Finstern sich zu frevelhafter Unenthaltsamkeit hat hinreißen lassen" (und es damit noch hält, entsprechend dem Gebrauch des Perfekts). Das jedoch ist absurd, wenn das ὅς des Relativsatzes weiter auf παῖδα bezogen bleibt, dagegen ergibt sich ein trefflicher Sinn der Stelle, wenn man ὅς auf φιτύοντος bezieht. Dann ist γεννήσεται in medialer Bedeutung zu verstehen, und φύς bedeutet lediglich: sein, sich befinden. Bei dieser Konstruktion ist etwa wie folgt zu übersetzen: „Denn hier zeugt einer für den Staat ein Kind, der, wenn er nicht (vorher) ertappt wird, nicht unter dem Schutz der Opfer und Gebete die Zeugung vornehmen wird, ... sondern der im Verborgenen sich zu schlimmer Unbeherrschtheit hat hinreißen lassen." Daß der Text so verstanden wurde (ὅς auf φιτύοντος bezogen), ist zudem noch aus den Hss. ersichtlich, die zum Teil statt φύς das Aktiv haben: φὺς ἃς scr. rec. φύσας ἃς A φύσας FD θύσας ἃς M. Bei der Lesart φὺς ἃς handelt es sich somit um eine lectio librorum post litteras renatas exaratorum (Burnet), die aber zweifellos den Vorzug selbst gegenüber dem Zeugnis des Parisinus graecus 1807 verdient: bei der Lesart γεννήσεται φύσας ist das Part. Aor. unverständlich — vielleicht erklärt sich hierdurch γεννήσεται θύσας des Malatestianus plut. xxviii 4 — während γεννήσεται φύς das zeitliche Verhältnis gut anzeigt: er wird zeugen, ohne sich vorher in den Schutz der Opfer und Gebete gestellt zu haben.

EDITIONSBERICHTE

Bericht über den Stand der kritischen Ausgabe von Iamblichos *De mysteriis*

von Martin Sicherl

Die Schrift *De mysteriis*, schon von Proklos dem Iamblichos zugeschrieben und heute allgemein als echt iamblichisch anerkannt[1], liegt bisher nur in zwei griechischen Textausgaben vor, die beide Seltenheitswert besitzen: der Editio princeps von Thomas Gale (1678) und der von Gustav Parthey (1857). Angesichts der Bedeutung des Traktats für die spätantike Religionsgeschichte war eine den heutigen Anforderungen entsprechende kritische Textausgabe schon lange ein dringendes Desiderat. Schon 1907 und dann seit 1930 war, wie sein Nachlaß gezeigt hat[2], Joseph Bidez im Hinblick auf eine geplante Ausgabe des Briefes des Porphyrios an Anebo an die Untersuchung der hsl. Überlieferung von *De mysteriis* gegangen. Eine detaillierte Darstellung seiner Ergebnisse war von ihm angekündigt[3], ist aber bis zu seinem Tode (1945) nicht erschienen und scheint nicht in ausgearbeiteter Form vorhanden gewesen zu sein. Sein Endergebnis hatte er in einem 1937 erschienenen Aufsatz bekanntgegeben[3]; es ist inzwischen von mir wesentlich berichtigt worden. Noch ohne Kenntnis der Arbeiten von Bidez habe ich 1938 eine kritische Ausgabe der Schrift ins Auge gefaßt und mit der Untersuchung der Hss. begonnen. Aber die Arbeit stand unter einem ungünstigen Stern. Insbesondere Krieg und Nachkriegsverhältnisse haben die Arbeit insgesamt mehr als ein Jahrzehnt lahmgelegt. Erst nach der Wiedergewinnung meines Materials aus Prag im Jahre 1951 wurden die Vorarbeiten der Edition rasch beendet (1951/52) und mit Ergänzungen in den Jahren 1955/56 im Jahre 1957 veröffentlicht[4]. In der Zwischenzeit hatte A. R. Sodano seit 1949 unabhängig von mir die Unter-

---

[1] Die Literatur bei S. Fronte, *Sull' autenticità del „De mysteriis" di Giamblico*, in *Siculorum Gymnasium*, N. S. 7 (1954) 234ff.; dazu A.-I. Festugière *La révélation d'Hermès Trismégiste III*, Paris 1953, 48, 2; *IV*, 1954, 39, 1 und jetzt M. Sicherl, *Michael Psellos und Iamblichos De mysteriis*, in *Byz. Zschr.* 53 (1960) 8 A. 4.

[2] Die auf den Porphyriosbrief und *De mysteriis* bezüglichen Stücke des Nachlasses hat mir Heinrich Dörrie freundlicherweise zur Verfügung gestellt, wofür ihm auch hier herzlichst gedankt sei.

[3] *Mélanges Desrousseaux* (Paris 1937) 11, 4; vgl. auch *Mélanges Cumont* (Bruxelles 1936) 80, 3; 87, 2.

[4] M. Sicherl, *Die Hss, Ausgaben und Übersetzungen von Iamblichos De mysteriis* (Texte u. Unters. zur Gesch. der altchristl. Lit. 62), Berlin 1957.

suchung der hsl. Überlieferung von *De mysteriis* mit dem Ziel einer Neuausgabe aufgenommen. Mehrere Aufsätze aus seiner Feder aus den Jahren 1952—1956[5] haben jedoch meine Arbeit nicht fördern können. An seinen Irrtümern hinsichtlich des Textfundaments hält er auch nach meiner Widerlegung fest und stellt ihre Verteidigung für einen späteren Zeitpunkt in Aussicht[6].

Das Ergebnis der Recensio ist die Eliminierung aller von den bisherigen Editoren benützten Hss.: des Codex B (Vossianus gr. Q 22) samt seinen Varianten, auf dem die Editio princeps beruht, und der Codices Partheys, insbesondere der interpolierten Codices A (Laur. 10, 32) und C (Vindob. philos. gr. 264), in die die Korrekturen von Marsilius Ficinus aus Vallic. F 20 (= V) eingegangen sind. Gegen Sodano ist nicht nur C, sondern auch der ehemalige Bessarion-Codex T (= Taurin. gr. 146), gegen Bidez G (= Monac. gr. 361b) zu eliminieren. Als Textbasis haben nur das Handexemplar Ficinos V und der Bessarioncodex M (= Marc. gr. 144) zu gelten. V ist um 1460, M wahrscheinlich etwas früher aus einem heute verlorenen Exemplar abgeschrieben, das aus dem Osten nach Florenz gekommen war. Zu diesen beiden vollständigen Textzeugen tritt für S. 70, 8—79, 13 Parthey noch das unabhängige Exzerpt Vat. gr. 1026, ff. 229^{v}—231^{v}, das auf Michael Psellos zurückgeht. Ich habe soeben nachgewiesen, daß auf dessen Exemplar die gesamte direkte Überlieferung von *De mysteriis* beruht[7], eine Tatsache, der der Kritiker Rechnung tragen muß.

Trotz der Bedeutung, die Iamblichos für die späteren Neuplatoniker gewonnen hat, finden sich bei ihnen kaum Zitate aus *De mysteriis*. Aber Proklos und Damaskios haben die Schrift gelesen. Von einer Übersetzung der Schrift *De mysteriis* ins Arabische ist bisher, soweit ich sehe, nichts ans Licht getreten[8].

Die Arbeit an der Edition selbst mußte in den Jahren seit der Publikation der Handschriften-Studie vor anderen Arbeiten in den Hintergrund treten, soll aber nun zum Abschluß gebracht werden. Die Ausgabe ist in der Reihe der Bibliotheca Teubneriana vorgesehen.

---

[5] Vgl. *a. O.*, XIf.

[6] Porfirio, *Lettera ad Anebo*, a cura di A. R. Sodano, Napoli 1958, XXXIX, A. 131.

[7] In dem oben A. 1 zitierten Aufsatz.

[8] F. Altheim und R. Stiehl, *Philologia sacra* (ΑΠΑΡΧΑΙ 2), Tübingen 1958, 100 glaubten feststellen zu müssen, ich hätte die arabische Überlieferung übersehen. Sie haben aber ihrerseits übersehen, daß es in meinem Buch nur um die *direkte* Überlieferung der Schrift *De mysteriis* und die Beschreibung der Ausgaben geht, nicht aber um die Überlieferung des Porphyriosbriefes, deren Behandlung ich einem späteren Zeitpunkt vorbehalten habe. Das vermeintlich neue Bruchstück des Porphyriosbriefes aus dem *Liber memorialis* des Joseppus (Migne *PG* 106, 159—164), das nach Altheim-Stiehl bei Parthey fehlt, ist dort, soweit wörtlich, wohl vorhanden (S. XXXVIII § 27), aber ohne Quellenangabe. Parthey hatte die Fundstelle bei Gale (S. 215), der den ganzen Passus aus Joseppus heranzieht, offenbar nicht gefunden.

REZENSIONEN

O. MARQUARD, *Skeptische Methode im Blick auf Kant* (Symposion, Philosophische Schriftenreihe, 4), Freiburg-München: Karl Alber 1958, 110 S. 7,50 DM.

„Ist Metaphysik Verwirklichung oder Surrogat?" Diese Frage wird zu Beginn der vorliegenden Arbeit gestellt und immer wieder aufgenommen. Sie wird zunächst mit der Metaphysikkritik der Gegenwart diskutiert, dann mit Hilfe gegenwärtiger Geschichtsauffassungen und Kantdeutungen erörtert (S. 11—56). Das Ergebnis ist negativ: Weder kann „Kant zum Kronzeugen für einen der Geschichtsbegriffe" (S. 52) noch einer „der Geschichtsbegriffe ... zum Kronzeugen der eigenen Wirklichkeit" (S. 54) werden. Nahe liegt also ein „interimistischer Skeptizismus", der „kein Programm, sondern ein Lagebericht" (S. 54) ist. Doch „liegt die Meinung nahe, daß es zwar weiterhin in der Bestimmung, daß es aber einstweilen nicht in der Macht der Philosophie liegt, eindeutig ‚die Wahrheit' zu lehren" (S. 55).

Der folgende Teil der Arbeit (S. 57ff.) versucht, bei Kant eine Antwort auf die Frage nach dem Wert der Metaphysik zu erhalten. Zu beachten ist hierbei, daß Kant nicht vornehmlich aus seinen historischen Voraussetzungen interpretiert wird — zur historischen Kantinterpretation verhält Vf. sich „parasitär" (S. 12) —, sondern daß Vf. „Kant aus unserer Zeit, aus seinen historischen Folgen ... verstehen" will, um „Kants Bedeutung für die eigene Wirklichkeit" (S. 12) hervorzuheben. Vf. gelangt hierbei zu folgenden Ergebnissen:

Kant greift die Metaphysik nicht an, weil sie zu wenig exakte Wissenschaft ist, sondern daß sie exakte Wissenschaft ist, wirft Kant ihr vor: „Die von Kant angegriffene Metaphysik", d. h. die Metaphysik der Aufklärung (vgl. S. 61, Anm. 38), „müßte Metaphysik sein, aber sie ist nur exakte Wissenschaft" (S. 61). „Zu seinen (?) Gunsten muß die Metaphysik aufhören, exakte Wissenschaft, d. h. Kontrollvernunft, zu sein" (S. 61), denn „Metaphysik ist mit den Mitteln der Kontrollvernunft undurchführbar" (S. 68). Dementsprechend begrenzt Kant „den Erkenntnisanspruch exakter Wissenschaft" (S. 65). Kants Antwort auf die Frage des Verfassers lautet somit: „Metaphysik ist Surrogat" (S. 74), wenn mit den Mitteln der exakten Wissenschaft „Metaphysik versucht" (a. a. O.) wird und wenn Metaphysik „sich weigert, vernünftige Vernunft zu sein" (a. a. O.). Das allerdings ist nach Kant unvermeidlich, da die „Kontrollvernunft" eine Metaphysik versucht, aber „zu faul (ignava ratio)" — mit Hinweis auf *Kritik d. r. V.* B 717ff. — ist, „um vernünftige Vernunft zu sein" (a. a. O.). Die Frage, weshalb sie das ist,

weshalb Vernunft zur „Kontrollvernunft" wurde, beantwortet Vf. dahin, daß die Vernunft „ihre theologische Bestimmung" (S. 78) verloren habe. Dadurch entschwindet ihr die Totalität als Wirklichkeit. Gleichwohl will sie Totalität als Wirklichkeit, kann jedoch nur „entweder Totalität" des Denkbaren „oder Wirklichkeit", d. h. Naturwissenschaft, fassen (vgl. S. 92). Das Ergebnis ihres Bemühens ist, daß sie in zwei Wissenschaften, in Naturwissenschaft und Metaphysik auseinanderbricht. Da Kant schon vor der *Kritik d. r. V.* sich dem Problem der „Kontrollvernunft" stellte, spaltete sich seine wissenschaftliche Tätigkeit in Physik und Metaphysik (vgl. S. 93). Als Zusammenfassung der ‚vorkritischen' Kritik (S. 95) sieht Vf. die Antinomienlehre der *Kritik d. r. V.*, „deren entwicklungsgeschichtliche Bedeutung" (S. 95) er mit B. Erdmann (vgl. a. a. O., Anm. 46) hervorhebt: die Antinomie der „Kontrollvernunft" habe Kant zur Kritik getrieben. Da für Kant mit den Mitteln der Kontrollvernunft keine Metaphysik möglich ist, fordere er in der *Kritik d. r. V.* „Übergang zu neuen Möglichkeiten der Vernunft" (S. 73) und versuche eine Metaphysik praktischer Vernunft. Vf. betrachtet das als einen notwendigen Versuch, doch zweifelt er, daß es ein gelungener Versuch sei (vgl. S. 110). Abschließend zeigt Vf., daß die „nach sich selbst suchende Vernunft vielleicht unvermeidlich in Surrogaten" (S. 110) lebt, solange sie nicht eine „Wirklichkeit der Fülle" (a. a. O.) antrifft. Den faktischen Einwand gegen die Metaphysik sieht er weniger darin, daß sie Surrogat ist, als vielmehr darin, daß sie ein schlechtes ist (a. a. O.).

Soweit mögen die Thesen des Verfassers wiedergegeben sein. Sein Hauptanliegen ist, die Frage nach der Metaphysik zu klären, und wenn dieser Versuch dazu führt, die Metaphysik als schlechtes Surrogat zu erklären, so ist ihm das nicht zu verargen. Er könnte jedenfalls mehr als einen Autoritätsbeweis für seine Auffassung führen. Seine Arbeit macht die ganze Misere der Metaphysik deutlich.

Darüber hinaus geht es dem Verfasser um Kantverständnis (vgl. S. 12). Da er sich zur historischen Kantinterpretation wenigstens „parasitär" verhält, mag es gestattet sein, einige Punkte kritisch hervorzuheben.

Nach Marquard ist es die Antinomie, an der sich Kants Kritik entzündete. Daß hierbei jedoch Vorsicht geboten ist, konnte K. Reich zeigen (I. Kant, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, Hamburg 1958, S. IXff.). Nach Reich ist der Einfluß der Antinomie erst nach der Dissertation von 1770 anzusetzen: in der Dissertation wird die Funktion des reinen Verstandes und der reinen Vernunft nicht kritisch, sondern dogmatisch bestimmt. Die Antinomie im Weltbegriff dagegen führt „unvermeidlich auf jene Beschränkung unserer Erkenntnis, die in der Analytik . . . apriori . . . bewiesen worden war" (*Fortschr. d. Metaph. seit Leibniz u. Wolff*, Akad.-Ausg. Bd. XX S. 290—291). Die Raumzeitlehre der Dissertation kann somit schwerlich durch die Antinomie veranlaßt sein. Man wird also zumindest erwägen müssen, ob der

Einfluß der Antinomie, von dem der Brief an Garve (1798) spricht, nicht erst für die Zeit nach 1770 angesetzt werden darf.

Ferner greift nach Marquard Kant die Metaphysik der Aufklärung deshalb an, weil sie exakte Wissenschaft ist, oder, um die Worte des Verfassers zu verwenden: „Kant schränkt die exakte Wissenschaft ein, um der Metaphysik Platz zu machen" (S. 61). Daß es Kant um die Neubegründung einer Metaphysik ging, werden wir gerne zugeben. Doch fragt man sich, ob Vf. Kant interpretiert oder der Kantischen Kritik eine recht eigenwillige Deutung zukommen läßt. Was bedeutet die Einschränkung der exakten Wissenschaft, „um der Metaphysik Platz zu machen"? Man sieht leicht, daß Vf. hier Kants Wort aus der Vorrede zur zweiten Aufl. der *Kritik d. r. V.* (S. XXX „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen") abwandelt. Also darf man annehmen, daß Vf. „vernünftige Metaphysik" als eine Art Glauben ansieht. Das stimmt damit überein, daß nach Marquard die Philosophie „zu ihrem Beginn ... sich auf andere Vernunft" (S. 74, d.h. auf nicht rationale Erkenntnis) verlassen habe. Was damit gemeint ist, sagt Vf. S. 74: „Der Mensch ist . . . theologiepflichtig". Bei Kant kommt es nach dem Verfasser freilich nicht zu einer Metaphysik, in der die Theologie von Bedeutung ist, vielmehr habe Kant eine Metaphysik praktischer Vernunft versucht. Liegt diese Interpretation im Sinne Kants? Wenn Kants Metaphysikbegründung erörtert wird, so ist zunächst Kants Metaphysikbegriff zu untersuchen, und es wäre für die vorliegende Arbeit nur förderlich gewesen, wenn sie das nicht unterlassen hätte. Vf. versteht unter Metaphysik „Ousia-Denken als theoretische Wissenschaft von den ersten Gründen und Ursachen und vom Seienden als Seiendem" (S. 13), für Kant dagegen ist Metaphysik „reine Vernunft*erkenntnis* aus bloßen Begriffen", die „jederzeit lauter Prinzipien, die nicht empirisch sind, enthalten" muß (*Metaph. Anfangsgr. d. Naturwiss.*, Vorrede, Akad.-Ausg. Bd. IV, S. 469). Hiermit ist nicht etwa die Metaphysik der Aufklärung gemeint, sondern es handelt sich um Kants Metaphysikauffassung. Der transzendentale Teil dieser Metaphysik handelt von den Gesetzen, die den Begriff überhaupt möglich machen; der spezielle Teil geht so vor, daß ein empirischer Begriff zugrunde gelegt wird und dann der „Umfang der Erkenntnis" gesucht wird, „deren die Vernunft über diese Gegenstände a priori fähig ist" (a. a. O. S. 470). Aus diesen Stellen ergibt sich folgendes: Wenn Kant eine Metaphysik neubegründen will, so versteht er Metaphysik nicht im Sinne von „Ousia-Denken". Ferner zeigt sich: Kant will eine Metaphysik als Erkenntnis, als Wissenschaft (vgl. *Kritik d. r. V.* B, Einleitung S. 22 „Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich? Die Kritik der reinen Vernunft führt also zuletzt notwendig zur Wissenschaft . . ."). Erkennbar jedoch ist lediglich der Bereich des Phänomenalen, das Transzendente kann nur gedacht werden. Das heißt: die Kategorien können zwar im reinen Denken auf das Übersinnliche angewendet werden, doch liefern sie wegen des Fehlens der

Schematisierung dann keine Erkenntnis. Da es Kant um eine Metaphysik im Sinne exakter Erkenntnis zu tun ist, folgt daraus, daß die Themen der Metaphysik im aristotelischen Sinne für Kant nicht Gegenstand seiner Metaphysik werden können. Die Postulate, d. h. die Ideen, sind zwar notwendige Voraussetzungen der Vernunft, doch haben sie deshalb keinen objektiven Realitätswert, denn das, was gedacht werden muß, darf nicht für existierend ausgegeben werden, weil es gedacht werden muß. Hierbei bleibt nicht ausgeschlossen, daß die Ideen wirklich sein mögen. Ihre Bedeutung besteht darin, daß sie keine konstitutiven, sondern regulative Prinzipien sind. Sie fordern lediglich Vollständigkeit des Verstandesgebrauches im Zusammenhang der Erfahrung. „Auf solche Weise ist die Idee eigentlich nur ein heuristischer . . . Begriff und zeigt an, nicht wie ein Gegenstand beschaffen ist, sondern wie wir, unter der Leitung desselben, die Beschaffenheit und Verknüpfung der Gegenstände der Erfahrung überhaupt suchen sollen“ (*Kritik d. r. V.* B 699). Das ist dem Verfasser natürlich bekannt, vgl. S. 96, nur interpretiert er in seinem Sinne. Wie das in concreto aussieht, darüber später. Wenn man demnach mit Kant Metaphysik im Sinne von exakter Erkenntnis versteht, so gibt es bezüglich des Transzendenten nur eine Philosophie des „Als-ob“. Daß die Ethik ein Teil der Metaphysik ist, besagt lediglich, daß auch im Bereich der Ethik nach Prinzipien a priori vorgegangen wird.

Damit wird Kants Neubegründung der Metaphysik freilich eine Neubegründung der „Kontrollvernunft“. Das sei an einem Beispiel verdeutlicht, das zudem die Methode des Verfassers erhellt. S. 74 heißt es, die Kontrollvernunft versuche eine Metaphysik, sei aber zu faul, um vernünftige Vernunft zu sein. Dazu wird ein Hinweis auf Kant gegeben (*Kritik d. r. V.* B 717ff., vgl. oben S. 307). Schlägt man die Stelle nach, so entdeckt man das gerade Gegenteil: „Der erste Fehler, der daraus entspringt, daß man die Idee eines höchsten Wesens nicht bloß regulativ, sondern (welches der Natur einer Idee zuwider ist) konstitutiv gebraucht, ist die faule Vernunft . . .“. Falls Vf. den bloß regulativen Gebrauch der Idee als Metaphysik der „vernünftigen Vernunft“ betrachtete, könnte man ihm zustimmen. Das aber ist nicht der Fall, vgl. S. 96: „Kontrollvernünftige Metaphysik“ muß „abdanken; ihren ‚Ideen‘ verbleibt eine problematische Tauglichkeit als Stimulantien des Progresses exakter Wissenschaft“ (dazu Anm. 49: „Als ‚regulative Prinzipien‘ . . .“). Da Kant laut Vf. neue Möglichkeiten der Vernunft sucht und in der *Kritik d. r. V.* die Kontrollvernunft in ihre Schranken weist, müßte man also annehmen, daß die Ideen auch für Kant innerhalb einer „vernünftigen Metaphysik“ keine Regulativa, sondern Constitutiva sein sollen. Hier freilich hört jede Diskussion auf.

In diesem Zusammenhang sei noch auf eine andere These Marquards hingewiesen, die weder neu ist noch selten verfochten wird: Kant habe nicht die Metaphysik schlechthin angegriffen, sondern lediglich die Meta-

physik seiner Zeit (vgl. S. 61, Anm. 38). Gerade diese Deutung dürfte den Verteidigern der Metaphysik (Vf. spricht a. a. O. von den Verteidigern der Metaphysik, die argwöhnen, Kant bemühe „Metaphysik . . . mit dem Erkenntnisideal exakter Wissenschaft") sehr willkommen sein: Wenn Kant nur die Metaphysik der Aufklärung ad absurdum führt, wird nicht-aufklärerische Metaphysik von Kants Angriff nicht berührt. Ohne weiteres zuzugeben ist, daß Kant sich in erster Linie gegen die Metaphysik seiner Zeit wendet, weil er die Metaphysik der Scholastik nicht kannte. Doch ist zu erwägen, ob durch Kants Kritik nicht auch nicht-aufklärerische Metaphysik getroffen wird. Ein Beispiel sei gestattet: Die Grundvoraussetzungen der quinque viae des Thomas von Aquin sind a) die Existenz der Außenwelt und der inneren Erfahrung, b) die objektive Gültigkeit der Allgemeinbegriffe, c) der transzendente Charakter des Kausalitätsprinzips. a) wird von Kants Angriff nicht berührt. Wie aber steht es mit b) und c)? Nach Kant gelten die Allgemeinbegriffe nur für den Bereich möglicher Erfahrung; darüber hinaus ist keine Aussage möglich. Das bedeutet, daß beim Gottesbegriff auch eine analoge Bedeutung der Allgemeinbegriffe nicht weiter hilft (abgesehen davon, daß der Erkenntniswert der Analogie sehr gering ist). Ebenso steht es mit c): Das Kausalitätsprinzip ist ein synthetischer Satz a priori. Es muß also etwas vorhanden sein, „worauf sich der Verstand stützt" (*Kritik d. r. V.* B 13), wenn er die Synthese vornimmt. Dieses „Medium aller synthetischen Urteile" (a. a. O. 194) ist bekanntlich „der innre Sinn, und die Form desselben a priori, die Zeit (a. a. O.). Damit ist die Geltung synthetischer Urteile a priori eingeschränkt auf mögliche Erfahrung. Gott aber ist transzendent. Also kann er mit Hilfe der Kausalitätskategorie nicht erfaßt werden. Hieraus dürfte ersichtlich sein, daß man wenigstens fragen muß, ob Kants Angriff nur die Metaphysik der Aufklärung trifft.

Doch genug von Marquards Kantdeutung. Wenden wir uns zum „interimistischen Skeptizismus" des Verfassers. Wenn Vf. darüber hinaus seiner Arbeit einen skeptischen Ton gibt, so darf das nicht darüber hinwegtäuschen, daß er tatsächlich mehr dem Dogmatismus zuneigt als der Skepsis. „Der Mensch ist . . . theologische Existenz . . . er ist gehalten zur Betroffenheit mindestens durchs Göttliche" (S. 74f.). Und wenn Vf. glaubt, „die Sehnsucht nach Metaphysik" könne allenfalls dort erfüllt werden, „wo sie eine Wirklichkeit der Fülle anträfe "(S. 110), so scheint das ein hoffnungsfreudiger Blick auf einen — wie auch immer gearteten — Dogmatismus zu sein.

Vf. stützt seine Ausführungen auf reichliche Anmerkungen, doch ist im einzelnen Vorsicht geboten. S. 97 heißt es, daß Freiheitsproblem sei bei Thomas von Aquin theologisch formuliert. Als Beweis wird eine Stelle aus S.th. I q. 83 a. 1 zitiert, die der dritten obiectio und dem Sed contra entnommen ist und somit nicht als Beweis gelten kann. — S. 91 Anm. 36 muß statt RV B 388 gelesen werden RV A 388.

Hiermit mag es sein Bewenden haben. Wenn die Arbeit auch als Kantinterpretation bedenklich ist, so enthält sie doch manch treffenden Gedanken. Gut ist die Übersicht über die bisherige Kantinterpretation (S. 30ff.). Zudem ist Vf. sich bewußt, wie schwierig es ist, „Kant in eine Gegenwartsrolle zu drängen" (S. 56). Besser wäre es freilich gewesen, wenn Vf. sich mehr an den Kanttext gehalten hätte. Vielleicht hätte das die Frage nach der Metaphysik gefördert.

Köln Karl Bormann

A. Verdross, *Abendländische Rechtsphilosophie. Ihre Grundlagen und Hauptprobleme in geschichtlicher Schau.* Wien: Springer-Verlag 1958. X, 270 S. 28 DM.

In vorliegender Abhandlung, entstanden aus einer jetzt schon über ein Menschenalter lang dauernden sehr fruchtbaren wissenschaftlichen Beschäftigung mit der Rechtsphilosophie, aus Vorlesungen und vielen Veröffentlichungen zu Einzelfragen, zeichnet Verdross in großen Linien auf, wie sich Grundlagen und Hauptprobleme der abendländischen Rechtsphilosophie in unserem Kulturkreis allmählich im Laufe der Jahrhunderte entfaltet und entwickelt haben. Dabei behandelt er — gedrängt, doch eingehend genug — nach der antiken und christlichen Rechtsphilosophie die der Neuzeit und der Gegenwart. Man findet Neues und Altes aus einem Schatz, den die Blüte der geistigen Menschen aller Strömungen und Richtungen des Abendlandes in Jahrhunderten zusammengetragen hat. Ganz gleich, wie man im einzelnen zu den verschiedenen Lehren steht, selbst in ihren Irrungen zeigt sich noch die Größe der Denker. Vf. weist sorgfältig auch dann auf Bedeutung, Vorzüge und Folgerichtigkeit von Ansichten hin, wenn er sie von seiner Grundhaltung her ablehnen muß. Gerade bei einem Denker wie Machiavelli (S. 95) ist nicht zu übersehen, daß dessen Lehre nur aus der historischen Situation und seinen geistigen Gegenspielern zu verstehen ist. Benehmen sich die nach dem anerkannten Ordo berufenen Wächter wie Fuchs und Löwe, so darf man sich nicht wundern, wenn ein gewitzter Politiker eine Gebrauchsanweisung darüber verfaßt, wie man sich als Raubtier unter Raubtieren zu verhalten hat, um überleben zu können. Nur geben solche Maximen noch keine Lebensregeln für Menschen ab, worüber Vf. keinen Zweifel läßt.

Das Buch will nicht nur eine historische Ideenparade vorlegen, um den Leser an der Größe der Anschauungen sich erfreuen zu lassen. Verdross nimmt häufig zu den vorgetragenen Ansichten Stellung. Vor allem bringt er eine abschließende „kritische Würdigung der Ergebnisse" (S. 221—257), wo er die tragenden Gedanken seiner eigenen rechtsphilosophischen Anschauung aufzeigt.

Die Fülle des gebotenen Materials und die besondere Dichte der behandelten Problematik lassen es nur zu, auf wenige Punkte näher einzugehen, einige Anregungen auszusprechen.

Zu begrüßen ist, daß wir über die Ansichten österreichischer, ungarischer und skandinavischer Rechtsphilosophen mehr unterrichtet werden, als es sonst üblich ist. Die Ausführungen zur Geschichte des Völkerrechts, die man in ähnlichen Veröffentlichungen kaum findet, bringen eine besondere Bereicherung. Der Gedanke, neben die Geschichte des klassischen „ius gentium" immer gleich die Ansätze zu dem modernen „ius gentium" zu setzen (z.B. S. 39, 64, 85), ist glücklich gewesen. Auch sonst findet man eine Fülle von Anregungen aus der Geschichte vieler Gebiete der Rechtswissenschaft und Philosophie. Fragen aus der Rechtstheorie und Rechtssoziologie werden ebenso angeschnitten, wie solche der Methodenlehre. Hier findet man den — für die heutige Zeit ebenso wie für vergangene Jahrhunderte — wichtigen Hinweis von Verdross, daß eine logische, widerspruchsfrei entwickelte längere Ableitung aus abstrakten Normen noch keine Garantie dafür bietet, den Einzel- oder besonders den Grenzfall sachlich richtig, das heißt im ius gerecht entschieden zu haben (S. 167). Ein Gedanke, den schon Aristoteles und Thomas ausgesprochen haben; weshalb dann Epikie und Aequitas als notwendiges, von der Sache her gefordertes Regulativ gebraucht wurden. Viele Normen gelten eben nur normalerweise, in pluribus. Für die Tragbarkeit einer Lösung braucht nicht unbedingt zu sprechen, daß eine Einzelfrage in Ethik oder Recht more geometrico sauber entwickelt worden ist.

Das Buch enthält weiter viele Hinweise darauf, was man früher zur rechtlichen Relevanz der Ontologie gesagt hat, zur Logoslehre und Entelechie, zur Teleologie, zur objektiven (!) Finalität, zum Verhältnis von Sein und Sollen, zur Bedeutung des Gewissens, zu den Strafzwecken, zum Widerstandsrecht und zur Volkssouveränität. Lauter Fragen, die sich auch den heutigen Juristen, vorab dem Strafrechtler, immer wieder in Theorie und Praxis stellen.

Mit ganz besonderer Sorgfalt zeigt Verdross die frühen Spuren auf, die zu der heutigen Lehre von den Menschenrechten geführt haben. Dabei geht es ihm ganz besonders um den Respekt vor der Würde des Menschen, der Person. Vielleicht ließe sich später einmal ein Hinweis auf Art. 1 I, 1 des Grundgesetzes für die BRD einfügen: „Die Würde des Menschen ist unantastbar". Eine Änderung des in diesem Art. 1 niedergelegten Grundsatzes ist nach Art. 79, III GG schlechthin unzulässig! Art. 1, II GG enthält außerdem ein Bekenntnis zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten. Das Grundgesetz zeigt hier wie auch sonst den Niederschlag der rechtsphilosophischen Auffassung unserer jüngsten Vergangenheit. Bei der Erörterung der Menschenrechte sieht man, wie entscheidend es hier auf die Idee vom Menschen, auf das Menschenbild ankommt, wie wichtig der richtige anthropologische Ansatz ist. Darüber

hinaus ist für Verdross die philosophische Anthropologie Grundlage und Ansatzpunkt für die Naturrechtslehre schlechthin, deren Geschichte und heutige Fassung den eigentlichen Schwerpunkt der gesamten Untersuchung ausmacht.

Verdross bringt ein „offenes“ *Naturrechtssystem*. Es ist so offen, daß man mit ihm auch dann noch arbeiten kann, wenn man seine theozentrische Ausrichtung nicht zu teilen vermag. Man kann Vf. nur zustimmen: Es besteht heute eine weitgehende Verständigungsmöglichkeit in der Rechtsphilosophie auch für die Gemeinschaften, die aus Bürgern verschiedener Weltanschauungen zusammengesetzt sind (S. 229). Gerade die Geschichte des Naturrechts zeigt, daß man ohne ein „weitmaschiges“ Naturrecht (S. 247) heute nicht mehr auskommen kann. Vf. findet die Lösung in der seit Jahrhunderten erörterten Aufteilung zwischen dem primären und dem sekundären Naturrecht (S. 231ff.).

Dabei kann das *primäre* Naturrecht nur wenige unveränderliche, allgemeingültige Prinzipien enthalten, die menschliche Kernfragen behandeln, welche dann ihrerseits die Grundlage für alle weiteren konkreten Entscheidungen bilden. Genau das ist im Prinzip in der deutschen Rechtsprechung nach 1945 anerkannt, wenn die Terminologie auch nicht übernommen wurde. Sieht doch das Bundesverfassungsgericht auch die verfassunggebende Versammlung als an überpositive Rechtsgrundsätze gebunden an, die jedem geschriebenen Recht vorausliegen (Südweststaaturteil v. 23. X. 1951). Das BVerfG hat sich für zuständig erklärt, das gesamte gesetzte Recht einschließlich der Verfassung selbst an diesem überpositiven Recht zu messen. In der Linie der Rechtsprechung des Reichsgerichts (RGSt. 62, S. 65ff.), das bereits 1928 das Naturrecht als objektive Rechtsquelle anerkannte, liegt auch die Entscheidung des Obersten Gerichtshofes für die Britische Zone in Strafsachen (OGHSt. 2, S. 273, 1950), der vom Richter bei Anwendung einzelner Gesetzesbestimmungen die „Besinnung auf die Grundsätze der Gerechtigkeit“ forderte. Der Bundesgerichtshof (BGHSt. 2, S. 237, 1952 und BGHSt. 3, S. 362, 1953) hat gleich zu Beginn seiner Rechtsprechung die Existenz translegaler Normen ausdrücklich anerkannt. Er hat dabei von einem „gewissen Kernbereich des Rechts“ gesprochen, „der nach allgemeiner Rechtsüberzeugung von keinem Gesetz und keiner obrigkeitlichen Maßnahme verletzt werden darf“, von für „unantastbar angesehenen Grundsätzen des menschlichen Verhaltens, die sich bei allen Kulturvölkern auf dem Boden übereinstimmender sittlicher Grundanschauung im Laufe der Zeit herausgebildet haben und die als rechtlich verbindlich gelten, gleichgültig, ob einzelne Vorschriften nationaler Rechtsordnungen es zu gestatten scheinen, sie zu mißachten“. Erst unlängst hat das BVerfG (Urt. v. 29. 7. 1959, NJW 1959, S. 1485) zwischen dem „Bereich fundamentaler Rechtsgrundsätze“ und den Fragen jenseits dieser Grenzen unterschieden, bei deren Erörterung das Problem „Naturrecht und Geschichtlichkeit“ auftaucht. Das alles zeigt, wie aktuell die von Verdross

behandelte Frage ist. Die Unterscheidung des BVerfG. entspricht sachlich der vom Vf. gewählten Aufteilung in primäres und sekundäres Naturrecht. Auf ein wichtiges Kriterium des primären Naturrechts ist noch hinzuweisen: Es ist nicht umkehrbar! Vf. vermerkt, daß eine soziale Ordnung ohne grundsätzliche Negierung des Tötens und der Lüge nicht denkbar ist (S. 193). Ein Gedanke, den auch Arthur Kaufmann (*Naturrecht und Geschichtlichkeit*, Tübingen 1957, S. 23) sehr überzeugend dargelegt hat. Wir sind der Ansicht, daß diese Nichtumkehrbarkeit u. a. beim 4.—8. Gebot des Dekalogs vorliegt. Sie gilt für die obersten Prinzipien in doppelter Hinsicht: Einmal so, daß man Ausnahme und Regel (Nichttöten einerseits, Töten in Notwehr und im Krieg, Todesstrafe und Widerstandsrecht andererseits) nicht einfach vertauschen kann, ohne daß es zu einer Auflösung jeder sozialen Ordnung kommen muß. Zweitens darin, daß man an Stelle des allgemeingehaltenen Tötungsverbotes nicht schlechthin die Pflicht setzen kann, einfach zu morden. Eine Umkehr der Prämisse selbst ist ebenfalls untragbar. Auf diesem Wege ist ein wichtiges negatives Regulativ gewonnen. Wissen wir doch sehr viel besser, was wir keinesfalls tun dürfen, als das, was wir tun dürfen. So berichtet schon Platon über das Daimonion des Sokrates, ,,eine Stimme nämlich, welche jedesmal, wenn sie sich hören läßt, mir von etwas abredet, was ich tun will, zugeredet aber hat sie mir nie". (*Apologie*, Kap. 19, 31d 3). Dieser Gedanke bietet auch einen verständlichen Grund für die negative Formulierung einiger Bestimmungen der 2. Tafel des Dekalogs, an der sich einige heute stoßen.

Der größte Teil der Naturrechtssätze gehört aber dem *sekundären* Naturrecht an. Sie hängen weitgehend von Ort und Zeit ab, von den politischen und sozialen Verhältnissen, um nur einige Gesichtspunkte zu nennen. Verdross zeigt, ein wie starker Wandel im Inhalt dieser Sätze in den Jahrhunderten und Jahrtausenden bis heute eingetreten ist, wie geschichtsmächtig das sekundäre Naturrecht ist (S. 234), wie es den besonderen Verhältnissen angepaßt werden muß. Wie gefährlich es ist, wenn es starr und engmaschig angewandt wird. Wer die Rückbezogenheit des sekundären Naturrechts auf die oben genannten Komponenten verneint, gefährdet zugleich das Anerkennen der Verbindlichkeit des primären Naturrechts! Wer die Karte des Naturrechts zu früh ausspielt (Gallas), wer erst durch lange Ableitungen gewonnene, sekundäre Naturrechtssätze zu primären Naturrechtssätzen erklärt und sie so behandelt wissen will, wer nicht zugibt, daß dem Gesetzgeber in der Regel verschiedene Wege zur Verfügung stehen, die alle dem primären Naturrecht nicht widersprechen, wer im Bereich des sekundären Naturrechts bei Meinungsverschiedenheiten die Gegenmeinung als Positivismus verschreit, wird sich überlegen müssen, ob er damit nicht praktisch auch dem primären Naturrecht den Boden entzieht. Das gilt um so mehr für alle Staaten, in denen starke Unterschiede weltanschaulicher Art innerhalb der Bevölkerung bestehen. Wenn man aber, wie Vf. es vertritt

(S. 231), im Bereich des sekundären Naturrechts durchaus verschiedener Meinung sein kann, so bekommen in diesem Bereich Kompromiß und Toleranz voll ihre legitime Bedeutung. Verdross hat sein System so „offen" gehalten, daß all dies darin Platz hat. Deshalb kann man auch von anderen weltanschaulichen und konfessionellen Grundlagen als den vom Verfasser vertretenen aus den Thesen von Verdross zustimmen. Die zahlreichen Hinweise auf päpstliche Erklärungen und die Verflechtung mit den Ansichten der katholischen Moraltheologie schließen das nicht aus.

Abschließend noch zwei Anregungen für eine spätere Neuauflage: In der BRD würde eine noch eingehendere Darlegung der Einstellung des heutigen Protestantismus zum Naturrecht von Interesse sein. Es mag für den gläubigen Israeliten kein Bedürfnis gewesen sein, zwischen Naturrecht und (hier göttlichem) positivem Recht zu unterscheiden. Für den heutigen Juristen, ganz gleich ob Christ oder nicht, enthält die Ordnung und das faktische Verhalten im Alten Bund genau so viele naturrechtliche Probleme, wie sie sich den Theologen und Juristen in den letzten Jahrhunderten stellten (u. a. das Opfer Abrahams, Judith und Holofernes, Ehe und Sexualordnung bei den Patriarchen, früher und später). Wir meinen, daß auch hier die Frage nach dem Naturrecht in aller Offenheit gestellt und in aller Aufrichtigkeit beantwortet werden muß. Auch in diesen Fällen bietet die Wandlungsfähigkeit des sekundären Naturrechts in der Geschichte genügend fruchtbare Ansätze zu Lösungen (vgl. Werner Schöllgen, *Aktuelle Moralprobleme. Der Dekalog unter soziologischem Gesichtspunkt.* Düsseldorf 1955).

Vf.s Buch ist für den philosophisch und historisch interessierten Juristen von gleichem Nutzen wie für den juristisch interessierten Philosophen und Historiker. Es verdient auch außerhalb der engeren Heimat seines Verfassers im ganzen deutschen Sprachgebiet aufmerksame Beachtung.

Köln Heribert Waider